



قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي (يُوسُف ١٠٨)
آپ فرمادیجئے کہ میرا طریق یہ ہیں خدا کی طرف سے اس طور پر بلاتا ہوں کہ دلیل پر قائم ہوں میں بھی اور میرا تسبی بھی

الفرائد البہیہ

شَرَعَ اَرْدُو

شَرَحَ الْعَقَائِدَ النَّسَفِيَّةَ

مُؤَلَّفٌ

مفتی محمد اسلم

خادم تدریس مدرسہ خادم العلوم باغوں والی دہلی پٹی مظفر نگر یوپی

مکتبة الاتحاد
دیوبند (الهند)

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى هِمَزٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي (يُوسُف: ١٠٨)
آپ فرمائیے کہ میرا طریقہ ہے میں خدا کی طرف سے اس طور پر بلاتا ہوں کہ دلیل پر قائم ہوں میں بھی اور میرا قسم بھی

الْفَرَاءِدُ الْبَحِيَّةُ

شَرَعَ اُذُو

شَرَحَ الْعَقَائِدَ النَّسَفِيَّةَ

مؤلف

مفتی محمد اسلم

خادم مدرسہ سرخادم العلوم بانوں والی و بحیرہ مظفر ٹرولوی

مکتبة الاتحاد

دیوبند (الهند)

الفرايد البهية

AI-FRAID UL BAHYA

© جميع الحقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة
لمكتبة الاتحاد ديوبند

Copyright ©
All Rights Reserved
exclusive rights by
Maktaba tul Ittihad deoband

SEPTEMBER 2015

Published by



مكتبة الاتحاد - ديوبند (الهند)

MAKTABATUL ITTIHAD

DEOBAND-247554, Distt. Saharanpur (U.P.) India
Phone: 91-1336-220603, Mob. 91-9897296985
email: maktabatul_ittihad@yahoo.com

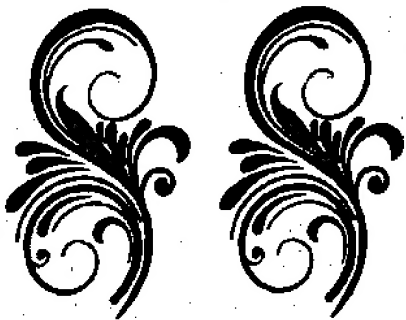
صفحہ	فہرست مضامین	صفحہ	فہرست مضامین
۵۳	امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کے سوال سے ابو علی	۱۱	تقدیم
۵۴	جہاں کا جواب ہو جانا	۱۳	علم کلام کی ضرورت و اہمیت
۵۶	نا بالغ بچوں کی نجات کا مسئلہ	۱۴	حضرت تھانوی قدس سرہ کا ارشاد گرامی
۵۸	علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش اور معتقدین و متاخرین	۱۵	حضرت مولانا عبدالحق حقانی دہلوی رحمۃ اللہ کا ارشاد
۵۹	کے کلاموں میں فرق	۱۶	حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کا بیان
۶۲	علم کلام کے اشرف العلوم ہونے کی پانچ وجوہ	۱۷	مولانا محمد مصطفیٰ خاں بجنوری رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد
۶۳	علم کلام بعض کے حق میں مضرب ہے (دلچسپ مضمون)	۱۸	اکابر دیوبند رحمہم اللہ تعالیٰ دین کے ترجمان
۶۴	ملت، دین شریعت اور مذہب میں فرق (حاشیہ)	۱۹	طلبہ عزیز کے لیے قیمتی سوغات (اردو میں علم کلام کی اہم کتابیں)
۶۵	حق اور صدق کے معنی کی تحقیق (تفصیل حاشیہ میں ہے)	۲۲	کیا تقدیم علم کلام آج کی ضرورتوں کے لیے ناکافی ہے؟
۶۷	حقیقت، ماہیت اور ہویت کے معنوں کی تحقیق (حاشیہ)	۲۲	علامہ عثمانی نور اللہ مرقدہ کا محققانہ بیان
۷۰	حق کے معنی کی تحقیق (تفصیل حاشیہ میں ہے)	۲۳	تقدیم علم کلام اور جدید ذہن کے شبہات
۷۳	حقائق الاشیاء ثابتہ پر اعتراض اور جواب	۲۵	اسلامی فرقے
۷۷	سوفسطائیہ اور اس کی مشہور جماعتیں	۲۵	اہل سنت والجماعت
۸۰	نظریات اور ضروریات کی تعریفات و اقسام	۲۶	اشاعرہ اور ماتریدیہ
۸۱	حاشیہ بصر کی غلطیاں (حاشیہ)	۲۶	امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ کے حالات
۸۳	سوفسطائیہ کے شبہات کا جواب	۲۷	لطیفہ
۸۴	لا ادریہ کے ساتھ مناظرہ ممکن نہیں	۲۸	امام ابوالمنصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ کے حالات
۸۴	کسی جاندار کو آگ میں جلانے کی تحقیق (حاشیہ)	۲۸	اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان اختلافی مسائل
۸۸	اسباب علم کا بیان	۲۸	محدثین (سلفیہ یا حنبلیہ)
۸۸	علم کی اقسام: تصور، تصدیق، ظن، جہل مرکب، تقلید اور یقین	۳۲-۳۹	گمراہ فرقے (خوارج، روافض، مرجہ، جہمیہ وغیرہ)
۸۹	علم کی تعریف اور اس میں علماء کے اقوال	۳۳	علم کلام کی تعریف، موضوع اور غرض و غایت وغیرہ
۹۱	تصورات کی نقیض ہوتی ہے یا نہیں؟	۳۴	ما تین اور شارح رحمہما اللہ کے احوال
۹۷	حواس باطنہ کتنے ہیں اور کہاں ہیں؟	۳۵	کتاب کا آغاز
۹۹	حواس باطنہ کے دلائل تام نہیں ہیں	۳۶	صفات باری تعالیٰ کی قسمیں
۱۰۰	حواس ظاہرہ کا بیان	۴۰	دو مختلف عاملوں کے معمولوں پر عطف (حاشیہ)
۱۰۱	اسباب و مسببات میں تعلق کی نوعیت مع اختلاف (حاشیہ)	۴۳	علم الاحکام اور علم الکلام کی تدوین اور اس کے اسباب
۱۰۶	صدق و کذب کی تعریف	۴۵	فقہ، اصول فقہ اور علم کلام کی تعریفات
۱۰۸	خبر متواتر کے راویوں کی تعداد	۴۷	علم کلام کی آٹھ وجوہ تسمیہ
۱۱۳	نبی اور رسول کی تعریف اور دونوں میں فرق	۴۹	معتقدین کا علم کلام
۱۲۳	کشف وغیرہ سے حدیث کا علم (دلچسپ واقعہ)	۵۰	معتزلہ کی ابتداء اور وجہ تسمیہ
۱۲۵	حدیث: البینۃ علی المدعی کی تحقیق و تخریق (حاشیہ)	۵۱	حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے احوال

۱۲۸	عقل کی تعریف میں مختلف اقوال	۲۲۱	ہات ہے (مفصل بحث)
۱۲۹	عقل کا محل	۲۲۱	ما اتخذ اللہ من ولد توحید کی دو دلیل ہیں یا ایک؟ (حاشیہ)
۱۳۲	انسانی عقلوں میں تفاوت کے واقعات (حاشیہ)	۲۲۶	آیت شریفہ لو کان لہما الخ کو تعدد والہ کے
۱۳۱	الہام کا سبب علم ہونا	۲۲۶	بطلان کی دلیل قرار دینے پر اعتراض اور اس کا جواب
۱۳۳	عالم کیمے حدوث کا بیان	۲۲۷	علامہ ابن حاجب (صاحب کافیہ) رحمۃ اللہ علیہ پر تعریض
۱۳۳	عالم کی تعریف اور وجہ تسمیہ	۲۲۸	اللہ تعالیٰ کی دوسری صفت: القدیم
۱۳۸	حدوث و قدم کی تعریف و اقسام	۲۲۹	واجب قدیم سے اخص ہے یا دونوں میں تساوی ہے؟
۱۵۴	جسم کی حقیقت میں اختلاف	۲۳۳	اللہ تعالیٰ کی دیگر صفات اور ان کے دلائل (دلچسپ مضمون)
۱۵۵	زادیہ کی تعریف و اقسام	۲۳۹	صفات مسلہ کا بیان
۱۶۱	جزء لاسمجزی کے اثبات کے دلائل	۲۳۶	جسم اور جوہر نہ ہونے کی دلیل
۱۶۳	جزء لاسمجزی کے دلائل کا تنقیدی جائزہ	۲۳۸	اسماء و صفات باری تعالیٰ توقیفی ہیں یا تفصیلی و تحقیقی بحث (حاشیہ)
۱۷۲	اعراض کے حدوث کی دلیل	۲۵۱	خدا، ایزد، پروردگار، اور اللہ میاں وغیرہ کہنے کا حکم
۱۷۵	ایمان کے حدوث کی دلیل	۲۵۳	اللہ تعالیٰ پر موجود، قدیم اور واجب کا اطلاق
۱۸۱	عالم کے حدوث کی دلیل پر اعتراضات و جوابات	۲۵۵	اللہ تعالیٰ کا مصور اور محدود نہ ہونا
۱۸۶	وجود باری تعالیٰ	۲۶۱	اللہ تعالیٰ کا کسی مکان میں نہ ہونا
۱۸۶	اللہ تعالیٰ کا وجود ہر جگہ ہے، کسی دلیل کی ضرورت نہیں	۲۶۶	اللہ تعالیٰ تمام جہات سے پاک ہیں
۱۹۱	صانع عالم کے وجود کی دلیل	۲۶۶	مشہور جہات - اور حقیقی و اضافی جہتیں
۱۹۳	بطلان تسلسل کے دلائل	۲۶۸	اللہ تعالیٰ زمانے سے پاک ہیں
۱۹۶	برہان یقینی	۲۶۸	زمانہ کے مفہوم (ماہیت) میں اختلاف
۱۹۸	برہان یقینی پر اعتراض و جواب	۲۶۸	مذہبات کے باب میں مخالفین (گمراہ فرقوں) کے
۲۰۱	اللہ تعالیٰ کی معلومات و مقدرات کو غیر متناہی ماننے پر	۲۷۳	دلائل اور ان کا جواب
۲۰۳	اعتراض و جواب	۲۷۳	مخالفین جن نصوص سے استدلال کرتے ہیں وہ از قبیل
۲۰۳	توحید کی اہمیت اور اس کی جھلک دوسرے مذاہب میں	۲۷۷	تکذبات ہیں اور تنکذبات کے بارے میں اہل حق
۲۰۴	توحید خالص اسلام کا طغرائے امتیاز	۲۷۷	کے دو موقف ہیں، دونوں کی مکمل وضاحت
۲۰۶	توحید کی مشہور دلیل برہان تمام	۲۷۹	اللہ تعالیٰ کے بے مثل ہونے کی دلیل
۲۰۸	برہان تمام پر اعتراضات و جوابات	۲۸۱	کیا مماثلت کے لیے بعض اوصاف میں اشتراک کافی ہے؟
۲۰۸	برہان تمام کی وہ تقریر جو دوسرے علماء نے کی ہے	۲۸۶	اللہ کے علم و قدرت کا بیان
۲۰۹	آیت شریفہ جہت قطعہ ہے یا قاعہ؟ معرکہ لا راہ بحث	۲۸۸	علم و قدرت کے بارے میں دوسرے فرقوں کے مذاہب
۲۱۳	آیت شریفہ کا جہت قاعہ ہونا کوئی عیب نہیں، خوبی کی	۲۹۳	صفات جہتہ کا تفصیلی بیان
۲۱۸		۳۰۰	صفات کی نفی پر معتزلہ کی دلیل اور اس کا جواب
		۳۰۰	لا ہو ولا غیرہ کا مطلب
		۳۰۱	لا ہو ولا غیرہ کی دوسری توجیہ
		۳۲۱	

فہرست تحقیقات

متن کتاب یا حاشیے میں درج ذیل موضوعات پر تفصیلی اور تحقیقی کلام ہے

۶۴	حق اور صدق میں فرق
۶۸	حقیقت، مابیت اور ہونیت کے معنی
۷۰	فی کے معنی اور مواقع استعمال
۸۴	کسی جاندار کو آگ میں جلانے کا شرعی حکم
۱۰۱	اسباب و مسببات میں تعلق کی نوعیت
۱۱۴	خوارق عادات
۱۸۶	وجود باری تعالیٰ
۲۰۳	توحید باری تعالیٰ
۲۱۴	آیت شریفہ..... حجت قطعہ ہے یا افتاعیہ؟
۲۳۵	دیگر صفات اور ان کے دلائل (دلچسپ مضمون)
۲۴۸	اسماء و صفات باری تعالیٰ تو قینی ہیں؟
۲۵۱	خدا، ایزد، پروردگار اور اللہ میاں کہنے کا حکم
۲۹۸	رویت باری تعالیٰ
۳۲۲	شب معراج میں اللہ پاک کا دیدار
۳۲۳	خواب میں اللہ تعالیٰ کا دیدار کس صورت میں؟
۳۳۲	مصدر اور حاصل مصدر میں فرق
۳۳۵	نبی اور رسول کی تعریف اور دونوں میں فرق



۳۲۴	صفات ازلیہ میں پہلی صفت علم
۳۲۶	دوسری اور تیسری صفت حیوة اور قدرت
۳۲۶	قدرت کی تعریف میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف
۳۲۸	چوتھی اور پانچویں صفت سمع اور بصر
۳۲۹	چھٹی صفت ارادہ اور اس کا عین قدرت یا عین علم نہ ہونا
۳۳۳	ساتویں صفت تکوین
۳۳۵	آٹھویں صفت کلام اور اس کا عین علم یا عین ارادہ نہ ہونا
۳۳۹	تین صفات: کلام، تکوین اور ارادہ کی مزید تفصیل
۳۳۹	صفت کلام کی تفصیل
۳۴۲	کلام صفت واحدہ ہے
۳۴۳	کلام کے صفت واحدہ ہونے پر اعتراض و جواب
۳۴۶	کلام کے صفت ازلیہ ہونے پر اعتراض و جواب
۳۶۱	کلام نفسی کو سننا ممکن ہے؟
۳۶۷	کلام الہی مرتب الاجزاء ہے یا نہیں؟
۳۷۰	تکوین کی تفصیل
۳۸۵	تکوین اور تکون میں غیریت کی پانچ دلیلیں
۳۹۴	صفت ارادہ کی تفصیل
۳۹۸	رویت باری تعالیٰ کا بیان
۳۹۸	دنیا و آخرت میں رویت حق کے بارے میں اہل حق و غیرہ کا مسلک
۴۰۱	رویت کے جواز کی عقلی دلیل
۴۰۳	عقلی دلیل پر اعتراضات و جوابات
۴۰۷	رویت کے جواز کی عقلی دلیلیں
۴۰۹	عقلی دلیلوں پر اعتراض و جواب
۴۱۴	منکرین رویت کا عقلی شبہ اور اس کا جواب
۴۱۷	منکرین رویت کی عقلی دلیل اور اس کا جواب
۴۲۲	رسول اللہ ﷺ نے معراج میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے؟
۴۲۴	خواب میں اللہ تعالیٰ کی رویت (تفصیل حاشیہ میں)
۴۲۹	بندوں کے افعال کا خالق کون؟
۴۳۷	الکتابی اسعد - او - خیر من المعجوس وغیرہ کہنا

فہرست اصطلاحات و الفاظ جن کی کتاب میں تشریح کی گئی ہے

۲۰۶	برهان تمالع	۳۳۶	إشراك	۱۳۸	إبصار
۲۶۱	بعد	۵۰	أصحاب العدل والتوحيد	۱۵۴	أبعاد ثلثة (طول عرض مرق)
۱۷۳	بالإيجاب	۳۳	اصطلاح	۲۶	أبو الحسن اشعري
۵۸	بالجملة	۳۵	أصول فقه	۲۸	أبو منصور ماتریدی
۵۳	بُهِت	۳۹	إطناپ	۳۰	أثنا عشرية
	(ت)	۱۶۸، ۱۳۹	أعراض	۱۷۰	اجتماع
۹۵	تجربة	۱۳۹	أعيان	۲۳	اجتهاد
۹۸	تجربیات	۱۷۰	الفتراق	۳۱	أحكام أصلية (اعتقادية)
۳۶۵، ۳۵۴	تحدی	۲۱۳	إقناعی (إقناعية)	۳۱	أحكام عملية
۳۹	تحرير	۳۰۴	أقنوم - أقانیم	۳۹	إخلال
۳۹	تحقیق	۱۰۹	إكتساب	۳۱۸	إدراك
۷۹	تحقیقی دلیل	۱۳۶	اكتسابی	۳۴	أدلة تفصیلیة
۱۵۱	تجزی	۷۹	إلزامی دلیل	۴۷	أدلة سمعية
۳۲۸	تخیل	۱۷۰	ألوان	۳۹۷	إذا غلبت ونفسه
۳۹	تذقیق	۱۳۱	إلهام	۱۷۷، ۱۱۳	إرهاص
۴۲	تدوین	۵۷	إلهیات	۱۸۱	أزل
۳۸	ترتیب	۱۶۶	امام رازی	۱۸۴، ۱۷۹	أزلی
۱۹۴	تسلسل	۲۶۱	امتداد	۱۸۵	أزلیة
۶۹، ۶۶	تشخص	۲۵۸	انحلال	۱۱۷، ۱۱۳	استخدام
۳۱۹	تضایف	۳۵۳	إنزال	۱۳۷، ۱۱۸، ۳۳	استدراج
۱۳۷	تعلیل	۱۳۷	إنی (دلیل)	۴۲۱	استدلال
۴۲۱	تعنت	۲۶	أهل سنت والجماعت	۴۱۷	استعظام
۳۳۶، ۳۳۰	تقدیر		(ب)	۴۱۷	استغراق
۳۹	تقریر	۱۰۳	باصره (دیکھنے کی قوت)	۹۳	استقراء
۱۵۹	تقسیم حسی	۶۳	باطل	۴۲۱	استکبار
۱۵۹	تقسیم وهمی و فرضی	۱۲۱، ۹۸، ۸۱	بدیهیات	۴۳	استبطا
۸۹	تقلید	۴۲	بدعة	۱۱۲	اسکندر (سکندر)
۴۳۸	تکلیف	۱۱۲	براهمة	۲۶	أشاعرة
۳۳۳	تکوین	۲۰۶	برهان	۱۶۱	إشراقیین
۳۹	تمهید	۱۹۶	برهان تطبیق		

١١٨	دليل	٩٨	حدسيات	٣٥٣	تنزيل
٣١٢	دليل سمعي	٢٣٣، ١٢٨	حدوث ذاتي	٢٤٨	تنزيه مع التاويل
١٣٤	دليل لقي	٢٣٣، ١٢٨	حدوث زماني	٢٤٨	تنزيه مع التطويض
١٣٤	دليل اني	١٤٤، ١٤٥	حركة	٣٨	تنظيم
١٣٣	دور	٩٤	حسن مشترك	٣٨	تنقيح
٢٩٠، ١٨٦	دهرية	٥١	حسن بصري	٣٩	توجيه
٢٣، ٢٢	دين	٨١	حسيات	٣٢٨	توهم
٣٣٠	ذبول	٢٣، ٢٣	حق	٣٨	تهذيب
٤٣	ربما	١٢٣	حقيقة	١٢١	ثابت
٣٣٥، ١١٣	رسول	١٢٣	حلول	٣٢	ثقة
١٤٠	روائع	٣٨	حلول سرياني		
٥٤	رياضيات	٩٩	حلول طرياني		
١٥٥	زاوية	٩٤	حنابلة	١٩١	جائز الوجود
٤٤	زعم	١٠٠	حواس	١٢١	جازم
٢١٨	زمانه	٢٩٢، ١٨٦، ١٥٠	حواس باطنة	٥٣	جبالى
١٠٠	سامعه (سنه كى فوت)	١٣٣	حواس ظاهرة	٣٣٨، ٣٢	جبرية
٣٩	سداد	٢٢٦	حيز	١٥٩	جزء لا يتجزئ
٢٥٦	سطح	١٢٨	خبر واحد	١٥٣	جسم
١٢١، ١٨٥	سطح مستوي	١٣٥	خبط	٢٥٦	جسم تعليمي
١٢١	سفطة	٢٥٦، ١٢١	خرق والتام	٢٥٩	جنس اصطلاحي
٣١٥، ٨٣	سقمونيا	٢١٤، ٢١٣	خصوصية	٢٥٩	جنس لغوي
٩٤	سكنات	٣٨٥	خط	١٦٠	جوهر فرد
٣٣٠	سكون	٤٤	خطابي (خطابية)	٢٦٤، ٢٦٢	جهة (حاشية)
١٤٤، ١٤٥	سلب عموم	٢٢١	خلف	١٢٣، ٨٩	جهل مركب
٢١٤	سلف وخلف	٢٩	خلافا	٣١	جهمية
٢٤٨	سلفية	٩٤	خلق	٣١٥، ٩٩	حاسة
٢٨	سمعات	٣٥٦	خلاء	٣١٥	حاسة البصر
٢١، ٥٦			خوارج	٣٣١	حاصل مصدر
			خيال	٩٤	حافطة
			دقتا المصحف	٢١٣	حجة إقناعية
				٩٥	حدس

٢٥	لقه	١٢١، ٨٩، ٨٨	ظن	١٣٠، ١١٢	سُمنه
٢٦٠	أصول مقومه		ع	٣٩	سنة
١٥٣	لصاعدا	١١٢، ٩٥	عادة	٨٤	سولسفا
١٦٠	فلاسفة (فيلسوف)	١١٣		٤٤	سولسفاية
١٢٣	لوه (منه)	١١٣	عادة خاصة		ش
٩٢، ٥٨	لبي الجملة	١١٣	عادة عامة	٣٠٦	شبح
٨٤	للاسوف	١٢٣	عادل	٦٢	شريعة
	ق	١٢٣	عالم	٢٥٥، ١٣٦	شكل
١٥٢	لالم بالذات	٣٠٥	عدد	٢٨٦، ٤٠	شي
١٥٢	لالم بالغير	١٦٨، ١٣٩	عرض		ص
٢٢٣		٣٣١، ٩٩	عصب	٣٦٤، ١٥٤	صاحب موافق
٨٢	قد	٣٩	عصمة	١٠٦، ٦٣	صديق
٢٢٢	قدر	٣٣٠	عضلة	٣٣٣	صفات اضافيه
٣٢	قدريه	٦٣، ٣٣	عقيدة - عقائد	٣٣٢، ٣٦	صفات الفعال
٢٣٣، ١٢٨	قندم ذاتي	١٢٩	عقل	٣٦	صفات ثبوتية
٢٣٣، ١٢٨	قندم زماني	١٤٣	علة موجبة	٣٣٥	صفات حقيقية
٢٢٨	قديم	٩١، ٨٨	علم	٣٥	صفات ذاتية
٢٣٢	قديم بالزمان	٣١	علم التوحيد والصفات	٣٦	صفات سلبية
٣٦٠	قرآن	٣١	علم الشرائع والأحكام	٣٣٥، ٣٦	صفات كمالية
٢٣٠	قضا	٣١٤	عموم سلب	٣٢٩	صفت إرادة
٢٢٢	قضاء وقدر	٤٨	عنادية	٣٢٦	صفت قدرة
٣١٢	قمر	٤٨	عنديّة	٣٣٥	صفت كلام
١١٩	قياس مساواة	١٢٦	عناصر	١٢٦	صورة جسمية
	ك	٣١١	عنينة	١٢٦	صورة نوعية
١٠٦	كذب		ع		ض
١١٤، ١١٥	كرامة	٣٤	غور - غرة	١٢٠، ١٣٨	ضروري
٢٩٩، ٣٢	كرامية	٥٨	غوامض	٨٠	ضروريات
١٦١	كرة	٣١١	غيرية	٣١٤	ضمير فصل
٣٣	كلام		ف		ط
٣٥٢	كلام لفظي	١٤٣	فاعلي موجب	٥٤	طبيعات
٢٥٢، ٣٣٦	كلام نفسي	٣٣	فقرى	١٤٠	طعوم
٢٥٦	كم	٣٩، ٢٥	فروق اسلامية		ظ

٢٥٢	كم متصل	٢٥٢	مرتعش	٢٣٨	واحد جنسى	٢٥٢
٢٥٢	كم منفصل	٢٥٢	مرجته	٣١	واحد شخصى	٢٥٢
٢٣١	كن	٢٣١	مزاج	٢٦٠	واحد نوعى	٢٥٢
١٤٠، ١٤٢	كون	١٤٠، ١٤٢	مسبوق	١٤٢	وجدان	٩٥
١٤٥		١٤٥	مسبوق بالغير	١٤٩	وجدانيات	٩٨
٢٩٢	كيفية	٢٩٢	مسهل	٩٤	واجب لذاته	١٤٢
٣٠	كيفية العمل	٣٠	مشالين	١٩١	واجب الوجود	١٩١
٤٨	لا أدريه	٤٨	مشابهة	٢٤٩	وصف اضافى	٢١٨
١٩٣	لا إلى نهاية	١٣٢	مطارعة	٣٣١	وضع	٢٣
٩٢	لا غير	١٣٢	معارضة	٥٠، ٣٢	هلال	٢١٢
٢٢٢	لا محالة	٩٢	معتزلة	٢٣٩، ٢٣١	هلم جرا	٥٥
٤٤	لا معدولة	٢٢٢	معنى	٩٥	هندسه	١٩٤
٤٣	لغو	٤٤	مقدمات	٢٢١	هو (ضمير فصل)	٢١٤
٤٣	ما إيهامية	٤٣	مقرونة	٢٨٢، ١١٢	هو هو	٣٠٠
٩٤	ماهية	٤٣	مكابرة	٢٩٢	هى هى	٣٠٠
٩٥	مبادئ	٩٤	مكان	٩٢	قوية	٢٩، ٢٨
٢٥٨	متبعض متركب متجزى	٩٥	ملازمة	٢١٢	قبولى	١٩٠، ١٣٦
٢٦٢، ١٥١	متحيز	٢٥٨	ملكية	٢٩٢		
٥٨	متعصب	٢٤٩	مماثلة	١٣١	يقين	١٢١، ٨٩
٥٨	مفلسفين	١٥٠	ملحد - ملاحده			
٣٣	متكلم - متكلمين	٣٣٥، ١١٣	موضوع	١٥٤		
١٠٤	متواتر	١٥٤	نبي	٣٨		
١٢١	متواترات	٣٨	نزاع لفظى	٩٨، ٨٣		
٢٤٩	مثل (حاشية)	٩٨، ٨٢	نص	٩٨، ٨٢		
١٨١، ١٥٣	مجردات	١٢١	نظر	١٩١، ١٣٥		
١٩١، ١٣٥	مختل	١٢١	نظريات	١٢١		
١٥١	مخسوسات	١٥١	نقطة	٢٣٢		
٩٣	محل	٩٣	نكته	٩٢		
٩٢	مدرك	٩٢	نقيض			
	ملعب					



بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

از حضرت اقدس مولانا محمد سالم صاحب قاسمی دامت برکاتہم مہتمم دارالعلوم (وقف) دیوبند

نَعْمَدُهُ وَنُصَلِّيْ

عہد ماضی کی شاہیت مطلقہ کے دور میں دلائل سے بے تعلق خود ساختہ وہ شاہی احکام ملک کا دستور بنتے تھے کہ جن کو حکومتی قوت کے ذریعہ عوام کے ذہنوں میں خدائی احکام کی حیثیت دے کر اس درجہ راسخ کر دیا جاتا تھا کہ ان کے برخلاف زبان ہلانا ہی نہیں بلکہ سوچنا، اور مختلف اشیائے کائنات سے انفصال و اتصال کی تدابیر کے ذریعہ فائدہ حاصل کرنا بھی سزائے موت کو یقینی بنا دیتا تھا، اس ظلم شدید کے نتیجے میں محکموں میں اپنی انسانی حیثیت و حقیقت کو سمجھنے کی صلاحیت بھی ختم ہو جاتی تھی۔

اسی کے ساتھ یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ مظلوم انسانیت کو شاہیت کے اس ظالمانہ جبر سے نجات دلانے کا اولین اور واحد وسیلہ دین فطرت اسلام کا مدلل و مکمل صرف ”عقیدہ توحید“ ہی بنا، جس نے شاہیت کی خدائی کے لغو و لایعنی تصور کو ختم کر کے انسانیت پر یہ حقیقت دوپہر کے سورج کی طرح روشن کر دی کہ اس پر حکمت کائنات کا خالق تمام صفات کمال رکھنے والا قادر مطلق وہ خدائے واحد ہے کہ جس نے اس کائنات کی تمام مخلوقات پر انسان کو نہ صرف عظمت و برتری عطا کی ہے، بلکہ انسان کو اشیائے کائنات میں وصل و فصل کی عقلی تدابیر کے ذریعہ منافع حاصل کرنے کا حقدار بھی بنایا ہے، انسانوں نے اس سے یہ سمجھ لیا کہ شاہیت کا خدائی تصور ایک انتہائی بے معنی بات تھی، اس کے بعد عوامی انسانی قدم اشیائے کائنات سے استفادے کی طرف بڑھے، لیکن چوں کہ یہ شاہیت کے برخلاف اولین اقدام تھا اس لیے شاہیت پوری طاقت و قوت کے ساتھ بے محابا قتل و غارت گری کی راہ سے اس فطری اقدام کے مد مقابل آ گئی، لیکن شاہیت کا یہ ظلم و ستم اس فطری اقدام کو دبانہ سکا، اور زبردست قربانیوں کے بعد انسانیت اسلامی عقیدہ توحید کے ذریعہ شاہیت کے ظلم و ستم سے نجات پا گئی، پس بلا خوف و تردید یہ کہا جاسکتا ہے کہ انسانیت کا آج کا مادی ارتقاء صرف اسلام کے عقیدہ توحید کی عطا کردہ فکری حریت کا ثمرہ عظیمہ ہے۔ اور ٹھیک

اسی طرح اطاعت و فرماں برداری کا رخ بھی شاہیت نے اپنی طرف پھیر لیا تھا، لیکن اس عقیدہ توحید ہی نے انسانیت کے سر کو قادرِ مطلق کی بارگاہِ اُحدیت میں جھکنے پر مجبور کر دیا۔

یہ تفصیل اس حقیقت کو بے غبار کر دیتی ہے کہ ہر دائرہ حیات میں مادی اور روحانی قوت و معقولیت عقائد ہی کی مرہونِ منت ہوتی ہے۔

اسلام نے مدعیانِ خدائی بادشاہوں کے خود ساختہ فاسد اور غیر معقول عقیدوں سے نجات دلا کر خالقِ انسان کے عطا فرمودہ صداقت و حقانیت آمیز اور معقول و مدلل عقائد سے انسانیت کو نوازانے کا کرمِ عظیم فرمایا ہے۔ اس کرمِ ربانی کا طبعی تقاضا ہے کہ معقول و مدلل اسلامی عقائد کو پیش کر کے وہ خدمت انجام دی جائے جس کی مادیت کے حیرت ناک ارتقاء کی بھول بھلیوں میں مبتلا ہو کر آج انسانیت ماضی سے کہیں زیادہ ضرورت مند بن گئی ہے۔

مولانا مفتی محمد اسلم صاحب نے ”الفرائد البہیہ“ کے نام سے شرح عقائد نسفیہ کی اردو میں سلیقہ مندانہ اور مفید شرح مرتب فرمائی ہے، جہاں یہ شرح طلبائے مدارس کے لیے مفید تر اور کارآمد ہے، وہیں ضرورت ہے کہ مؤلف محترم اپنے اس خداداد ذوق سے عصر حاضر کے پیدا کردہ مسائل میں فطرتِ انسانی کو اپیل کرنے والے عقائدِ اسلامیہ کے ذریعہ رہنمائی پر بھی توجہات کو منعطف فرمائیں۔

اللہ تعالیٰ مولانا موصوف کی اس خدمت کو افادیتِ عامہ کے ساتھ ان کے لیے زادِ آخرت فرمائے۔ آمین!

(مولانا) محمد سالم القاسمی (صاحب)

مہتمم دارالعلوم وقف دیوبند

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد الانبياء وختم المرسلين وعلى آله وصحبه ومن تبعه اجمعين. أما بعد:-

﴿علم کلام کی ضرورت و اہمیت﴾

علم کلام علوم مقصودہ اور علوم ضروریہ میں سے ہے اس کی ضرورت و اہمیت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کیوں کہ اس سے اصول دین (عقائد ضروریہ) کا اثبات اور ان کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور مخالفین کے شبہات و اعتراضات کا ازالہ کیا جاتا ہے۔ اور اصول دین کو دیگر احکام پر مندرجہ ذیل وجوہ سے تقدم و اہمیت حاصل ہے:

پہلی وجہ: ہر مذہب کی جانچ پڑتال اس کے اصول و کلیات ہی کے ذریعہ کی جاتی ہے اور کسی بھی مذہب کی صداقت و حقانیت کو جاننے کا بہتر اور آسان طریقہ بھی یہی ہے کہ اس کے اصول کو جانچا جائے؛ کیوں کہ اصول محدود و منصوص اور متفق علیہ ہوتے ہیں اور فروعات و جزئیات لامحدود ہونے کے ساتھ ان میں اجتہاد و اختلاف کی بھی گنجائش ہوتی ہے۔ پس اگر کسی مذہب کے تمام اصول از روئے عقل و انصاف تسلیم کر لیے گئے تو فروعات و جزئیات کو ماننے سے انکار کی کوئی گنجائش نہیں رہتی، بلکہ کسی مذہب کے لامتناہی جزئیات کا احاطہ اور ہر ہر جزئی کو دلائل و قیاسات سے ثابت کر دکھانا فضول ہونے کے ساتھ نہایت دشوار بھی ہے، پس اسلام کی صداقت و حقانیت اور دیگر مذاہب پر اس کی برتری کا اثبات اصول اسلامی میں گہری بصیرت کے بغیر ممکن نہیں۔

اور اسلام چوں کہ ابدی (غیر منسوخ) دین ہے جس کی تبلیغ کا فریضہ ہر زمانے میں مسلمانوں پر عائد ہوتا ہے، لہذا دین کے داعی کے لیے اصول دین کی پوری معرفت (دلائل عقلیہ و نقلیہ کے ذریعہ) نہایت ضروری ہے، تاکہ وہ کامل بصیرت کے ساتھ دعوت دین کا فریضہ انجام دے سکے، چنانچہ قرآن مجید میں پیغمبر اسلام کو اس کا حکم دیا گیا ہے کہ آپ لوگوں کو یہ بات بتلا دیں کہ جس راہ راست کی طرف میں دنیا والوں کو بلاتا ہوں اس پر میں اور میرے ساتھی حجت و برہان اور بصیرت و معرفت کی روشنی میں چل رہے ہیں، یہاں کسی کی اندھی تقلید نہیں ہے ارشاد ہے: قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي (يوسف: ۱۰۸) یعنی آپ فرما دیجئے کہ میرے پاس بھی دلیل ہے تو حید و رسالت کی اور میرے ساتھی بھی استدلال کے ساتھ مجھ پر ایمان لاتے ہیں، میں بے دلیل بات کی طرف کسی کو نہیں بلاتا۔ (بیان القرآن)

دوسری وجہ: جس طرح پہلے دور میں جو فرقے اعتقادی گمراہی میں مبتلا تھے اور راہ اعتدال سے ہٹے ہوئے تھے جیسے مُعْتَزِلہ، خوارج، و الفص، جہرئہ، قَدْرِیہ، مَنُوجِنہ اور جَہْمِیہ وغیرہ اور اسلاف نے ان کی تردید کو دین کی اہم ضرورت سمجھا اور ان کے مقابلے کے لیے مسلح ہو کر میدان میں آئے اور ان کی گمراہیوں کو واشکاف کیا۔

اسی طرح آج بھی باطل اور گمراہ کن نظریات کی تردید اور اس کے لئے علمی اسلحہ سے آراستہ ہونا دینی طریقہ ہونے کے ساتھ وقت کی اہم ضرورت ہے بلکہ اس دور پر مبنی فتن میں جب کہ اسلام پر چاروں طرف سے باطل کی پلغار ہے اور سائنسی و تکنیکی ترقیات اسلام کے لیے ایک چیلنج بنی ہوئی ہیں اس کی ضرورت و اہمیت پہلے سے بدرجہا بڑھ جاتی ہے۔

تیسری وجہ: الہ باطل آج کل اپنے فاسد خیالات کو نئی تحقیق کا نام دے کر اتنی قوت کے ساتھ پروپیگنڈہ کرتے ہیں کہ اس سے خود مسلمان بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتے، چنانچہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ میں ایسے لوگ بکثرت ملیں گے جو طحہ بین یورپ کی کورانہ تقلید سے یا نئی تعلیم کے خاص اثر سے یا محض بنگ بنین کہلانے کے لیے اسلام کے منصوص و قطعی احکام کے اندر مخالفانہ کلام کرتے ہیں اور ایسے آزاد و بے ہاک ہیں کہ ان کی آزادی اختلاف (دینی حکم کو ہلکا اور حقیر سمجھنے) یا ضروریات دین کا انکار کرنے تک پہنچ جاتی ہے؛ چنانچہ آپ دیکھیں گے کسی کو تو نبوت و رسالت میں کلام ہے، کوئی نماز روزہ جیسے احکام پر کتہ چلیں ہے، کوئی معراج کا منکر ہے، کسی کو واقعات قیامت میں شبہ ہے، کوئی فرشتے اور شیاطین و جنات کے عقیدے کو توہم پرستی سمجھتا ہے اور جو پرانے راسخ الاعتقاد لوگ ہیں ان کو یہ لوگ سادہ لوح، قدامت پرست یا پرانی لکیر کا فقیر نام دیتے ہیں۔ ظاہر ہے ایسے آدمی کو اسلامی تعلیمات کی رو سے مومن نہیں کہہ سکتے خواہ وہ اپنے کو مسلمان سمجھتے ہوں؛ کیوں کہ ایمان کا مدار اصول و عقائد پر ہے اگر عقائد صحیح اور مستحکم ہیں تو اعمال میں کوتاہی کے باوجود ایمان باقی ہے اور اگر عقائد میں تزلزل آ گیا تو اعمال خواہ کتنے ہی اچھے ہوں ایمان باقی نہیں رہ سکتا، اصول کے بغیر اعمال سب بے کار ہیں، چنانچہ حضرت قحطوی قدس سرہ اپنے مواعظ و مجالس میں بکثرت فرماتے تھے کہ جہاں نکاح سے قبل لڑکے میں بہت سی چیزیں دیکھتے ہو، اسی کے ساتھ اس کے مسلمان ہونے کی بھی تحقیق کر لیا کرو؛ چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

”اب وہ زمانہ ہے کہ اس کی بھی ضرورت ہے کہ دیکھ لیا جائے کہ داماد صاحب مسلمان ہے یا کافر، پہلے یہ

دیکھا جاتا تھا کہ نیکو کار ہے یا بدکار۔ فسوس! کہ آج کل جن لڑکوں کو بیٹیاں دی جاتی ہیں بعض لوگ ان میں سے جدید تعلیم کے اثر سے ایسے آزاد منش ہیں کہ ان کو دین ایمان سے کچھ بھی تعلق نہیں رہا، زبان سے کلمہ کفر بک جاتے ہیں اور کچھ پرواہ نہی ہوتی اور پھر انہیں سے ایک مسلمان لڑکی کا نکاح پڑھوایا جاتا ہے“ (اسلامی شادی: ۲۹۳)

دوسری جگہ فرماتے ہیں: ”یہ جو عورتیں آج کل انگریزی پڑھتی ہیں یہ مردوں سے زیادہ آزاد ہو جاتی ہیں وجہ یہ ہے کہ عقل کم ہوتی ہے اس لیے زیادہ برباد ہوتی ہیں اور مرد بھی کافی پیمانہ پر انگریزی پڑھ کر خراب ہو جاتے ہیں، اسی لیے میں تو کہا کرتا ہوں بلکہ فتویٰ دیتا ہوں کہ جہاں داماد کا حسب و نسب دیکھا جائے وہاں ایمان بھی دیکھا جاوے، اب تو وہ زمانہ ہے کہ ایمان ہی کے لالے پڑ گئے۔“

یہاں پر قصبہ میں ایک لڑکی ہے اس کا نکاح ایک شخص سے دوسرے قریب کے قصبہ میں ہوا ہے اس شخص کا عقیدہ سنئے: کہتا ہے کہ حضور ﷺ کو پیغمبر کہنا یہ ایک مذہبی خیال ہے، البتہ یہ میں بھی مانتا ہوں کہ وہ بہت بڑے ریفارمر تھے اور جو باتیں اس وقت کے مناسب تھیں حضور ﷺ نے تعلیم فرمائیں مگر بعض لوگ نادان اب تک بھی انہی باتوں کے لکیر کے فقیر بنے ہوئے ہیں، اور اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ میں حضور ﷺ کی توہین کرتا ہوں، نہیں! میں آپ ﷺ کی بڑی قدر کرتا ہوں مگر نبوت کا خیال یہ محض ایک مذہبی خیال ہے۔

یہ تو خیالات! اور لڑکی نکاح میں سمجھی جاتی ہے، دھڑا دھڑا اولاد ہو رہی ہے حالاں کہ نکاح رخصت ہو چکا، یہ ہے اس انگریزی پڑھنے والوں کا رنگ“ (الاقاضات الیومیہ: ۲۰۹/۲)

ظاہر ہے کہ یہ ایک بہت بڑا المیہ ہے اور اس کا سبب عقائد اسلامی کی پوری معرفت کا نہ ہونا ہے اور اس کا علاج یہی ہے کہ ان کو اسلامی عقائد سے روشناس کرایا جائے، لہذا اپنا اور اپنے بھائیوں کا ایمان بچانے کے لیے بھی اصول اسلامی کی معرفت ضروری ہے۔

حضرت مولانا عبدالحق حقانی دہلوی فرماتے ہیں: مسلمانوں کو واجب ہے کہ اس علم کو سیکھیں اور اپنی بیویوں اور بچوں کو سکھائیں؛ تاکہ بلیات دنیوی اور اخروی سے نجات پائیں اور لڑکوں کی فطرت سلیمہ محفوظ رہے، اور اوائل عمر میں عقائد حقہ نقش کا لجر ہو جائیں، بالخصوص اس زمانہ میں کہ ہر طرف سے گمراہی کا زور اور گمراہ لوگوں کا کہ شیاطین الانس ہیں ہر گلی کوچہ میں غل و شور ہے۔

نیز فرماتے ہیں: پھر (یعنی اس علم کو سیکھنے کے بعد) اگر (کوئی) علاقہ دنیاوی میں مصروف ہو گا یا غیر جنس

لوگوں کی صحبت کا اتفاق پڑے گا تو عقائد میں کسی طرح کا فتور نہ آئے گا، اور ملاحظہ اور یہود و نصاریٰ کے بہکانے اور گمراہ کرنے سے دین میں کچھ قصور نہ آئے گا۔ (ان شاء اللہ تعالیٰ) اَللّٰهُمَّ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ بِوَجْهِ نَبِيِّكَ الْكَرِيمِ . (عقائد الاسلام: ۲۱)

﴿حضرت مولانا شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں:﴾

زمانے کے حالات اس وقت مُقتضی ہوئے کہ دارالعلوم دیوبند کے طلبہ کے سامنے ایسی تقاریر کا سلسلہ شروع کیا جائے جن میں اسلام کے عام اصول و قواعد کی تحقیق اور قرآن کریم کی حکیمانہ تعلیم اور اس کی عظمت شان ظاہر کرنے والے حقائق زیادہ سے زیادہ واضح، معقول اور دلنشین پیرائے میں بیان کئے جائیں اور طلبہ کی ایک جماعت کو اس قابل بنایا جائے کہ وہ یہاں سے جا کر اپنے ناواقف یا کم علم بھائیوں کے ایمان کی حفاظت اور منکرین یا مُشَکِّکین پر خدا کی حجت تمام کر سکیں۔ (مقالات عثمانی: ۲۶۸)

﴿شرح عقائد کی اہمیت اور اس کے لیے شرح کی ضرورت﴾

عقائد اسلامی کی معرفت کے لیے ہمارے عربی مدارس میں جو کتاب پڑھائی جاتی ہے وہ شرح عقائد نسفی ہے، یہ کتاب علم کلام کی اہم اور مستند کتابوں میں شمار ہوتی ہے اللہ پاک نے اس کو بڑی شہرت و مقبولیت عطا فرمائی ہے اس میں ”العقائد النسفیہ“ کی بہترین شرح کی گئی ہے، اور اختصار کے ساتھ فن کے تمام ضروری مباحث کو جامع ہے نیز ماہرِ ہدیہ و اُکھلا حرہ کے مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے ہر مسئلہ کو عقلی و نقلی دلائل سے مبرہن کیا گیا ہے؛ لیکن ان سب خوبیوں کے باوجود اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہ کتاب اب مشکل کتابوں میں شمار ہوتی ہے اور عام اساتذہ اور طلبہ کو اس میں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے جس کی کئی وجوہ ہیں:

ایک تو اس وجہ سے کہ یہ فن کی پہلی کتاب ہے، بعض مدارس میں اس سے پہلے ”عقیدۃ الطحاوی“ پڑھائی جاتی ہے مگر اس کی حیثیت ایک مختصر متن کی ہے؛ بلکہ بقول حضرت حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحب: ”یہ عقائد کی مختصر فہرست ہے“ اور بعض مدارس میں تو یہ بھی نہیں ہے بلکہ ”شرح عقائد“ ہی سے فن کا آغاز ہوتا ہے اور اسی پر اختتام ہو جاتا ہے۔

دوسرے اس میں عالم کے حدوث اور صانع کے وجود تو حید وغیرہ پر جو دلائل پیش کیے گئے ہیں وہ فلسفیانہ انداز کے ہیں؛ جن میں منطق و فلسفہ کی مخصوص اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں؛ جن کا سمجھنا منطق و فلسفہ سے کامل

مناسبت کے بغیر مشکل ہے اور ان سے آج کے طلبہ تو کچا؟ بہت سے اساتذہ بھی کم واقف ہوتے ہیں۔

تیسرے اس کتاب کے مصنف سعد الدین تفتازانی ہیں، جو علمی گہرائیوں اور وسعت علم میں اپنی نظیر آپ ہیں؛ جن کی علمی حذاقت و مہارت کا سکھ آج بھی اہل علم کے دل و دماغ پر بیٹھا ہوا ہے، ان کے قلم کی جولانی اور نکتہ آفرینی نے اس کتاب کو اور آدق بنا دیا ہے، ان سب باتوں کے علاوہ یہ کتاب جس فن میں ہے وہ بذات خود بھی بہت دقیق و عمیق ہے، احادیث و تفاسیر کے ہزاروں صفحات میں پھیلے ہوئے علوم و حقائق کا عطر اور خلاصہ اس فن میں جمع کر دیا گیا ہے۔

حضرت مولانا مصطفیٰ خاں صاحب بجنوریؒ مجاز بیعت حضرت تھانوی قدس سرہ ”حلّ الالتباسات“ کے شروع میں لکھتے ہیں: ”علم کلام کوئی معمولی فن نہیں ہے، یہی وہ فن ہے جس کے ذریعہ حق و باطل میں تمیز ہوتی ہے، اور یہی وہ فن ہے جس کے ذریعہ فلسفہ کی غلطیاں پکڑی جاتی ہیں، اور یہی وہ فن ہے جس کے سامنے اظلاطون، ارسطو اور بڑے بڑے فلاسفہ طفل مکتب نظر آتے ہیں، اور یہی وہ فن جس کے سامنے جملہ دیگر مذاہب کے لوگوں اور ملاحدہ اور زنادقہ کو سر جھکانا پڑتا ہے اور یہی وہ فن ہے جس سے علوم وحی کی صداقت ثابت ہوتی ہے، اور یہی وہ فن ہے جس پر اہل اسلام کو ناز ہے اور جس کے ذریعہ سے وہ ہر فرقہ کے سامنے مقابلہ میں کھڑے ہو جاتے ہیں، پھر کیا کوئی خیال کر سکتا ہے کہ ایسے اہل و آدق فن کی کتاب ایسی سہل ہو سکتی ہے کہ معمولی اردو خواں کو بھی اس کے سمجھنے میں کوئی وقت پیش نہ آئے محاکمات و کلاماً“۔ (اسلام اور عقلیات: ص ۸)

﴿الفرائد البہیہ کی وجہ تالیف﴾

جب مشہور علمی درس گاہ خادم العلوم باغوں والی میں شرح عقائد کی تدریس احقر سے متعلق ہوئی تو اس وقت اس کی مشکلات کا اندازہ ہوا، احقر نے آسانی کے لیے ایک تحریر نوٹ (یادداشت) کی شکل میں مرتب کرنا شروع کی جس میں تشریح طلب عبارتوں کی الگ الگ تشریح اور دلائل کی آسان انداز میں تقریر لکھ لیتا تھا۔ اس تحریر سے کافی سہولت ہو گئی اور جب طلبہ کو اس کا علم ہوا تو وہ بھی اس سے استفادہ کرنے لگے، ابتداء میں تو اپنی سہولت اور طلبہ کو سمجھانے کے لیے احقر نے ایسا کیا تھا؛ لیکن جب اس کی نافعیت سامنے آئی تو اس کی اشاعت کا خیال پیدا ہوا تاکہ اس سے استفادہ عام اور آسان ہو جائے؛ چنانچہ ترجمہ اور حل لغات وغیرہ کے اضافے کے ساتھ اب آپ حضرات کے سامنے اس کو پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں۔

یہاں یہ عرض کر دینا بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ احقر علمی میدان میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا اور نہ ہی تحریر یا تقریر کا احقر کو کوئی سلیقہ ہے، اور الحمد للہ اشرح عقائد کی دو قابل قدر شرحیں پہلے سے موجود ہیں، ایک الیبراس جو عربی میں ہے اور احقر کے خیال میں کتاب حل کرنے کے لیے کافی ودانی ہے۔ دوسری ”بیان الفوائد“ جو حضرت الاستاذ مولانا محمد مجیب اللہ صاحب استاذ دارالعلوم دیوبند کی تالیف ہے اور اردو زبان میں بے مثال شرح ہے، حضرت الاستاذ نے عبارت کو جس سہل اور دلنشین انداز میں حل کرنے کی کوشش کی ہے وہ انہیں کا حصہ ہے اور ایسے وقت میں یہ شرح لکھی گئی ہے جب اردو کا دامن اس طرح کی شرحوں سے بالکل خالی تھا۔ فجزاہم اللہ احسن الجزاء

ان دونوں شرحوں کے بعد کسی اور شرح کی ضرورت باقی نہیں رہتی، لیکن احقر کو اللہ پاک نے اس کتاب کی تدریس کے زمانے میں اپنے اکابر و اساتذہ کے علمی ذخائر سے استفادے کی بھی سعادت بخشی۔

﴿ اکابر دیوبند دین کے ترجمان اور شارح تھے ﴾

اور اس میں شک نہیں کہ اس آخری دور میں اکابر دیوبند رحمہم اللہ اردو زبان میں دین کے ترجمان اور شارح تھے انھوں نے جہاں دیگر علوم و فنون میں مجددانہ کارنامے انجام دئے ہیں، علم کلام میں بھی ان کی عظیم الشان خدمات ہیں، حضرت نانوتوی قدس سرہ تو علم کلام کے امام اعظم تھے اور ان کے اصحاب و تلامذہ اس دور کے ابوالحسن اشعری اور ابو منصور ماتریدی تھے، ان حضرات کو اللہ پاک نے علوم نبوت کا دافر حصہ عطا فرمایا تھا، ان کے اندر ناسبین نبی ہونے کی شان پورے طور پر جلوہ گر تھی، اسی کا اثر تھا کہ بسا اوقات ان کی زبان و قلم سے اللہ پاک ایسی تعبیرات و تمثیلات جاری فرمادیتے تھے کہ غامض سے غامض مضامین بھی پانی ہو جاتے تھے اور معقولات محسوسات معلوم ہونے لگتے تھے، احقر نے اپنی اس شرح میں جہاں الیبراس اور بیان الفوائد سے استفادہ کیا ہے وہیں اکابر کے قیمتی علوم اور بے مثال تحقیقات سے بھی اقتباس اور خوشہ چینی کی ہے اور وہ اتنے مفید اور قیمتی تھے کہ کسی طرح ان کو اپنے تک محدود رکھنے پر طبیعت آمادہ نہیں ہوئی؛ بلکہ بے اختیار دل نے چاہا کہ ان جواہر پاروں سے اپنے بھائیوں کو بھی روشناس کراؤں؛ کیوں کہ ہر شخص کی وہاں تک رسائی آسان نہ تھی۔

اسی کے ساتھ یہ خیال بھی تھا کہ اس کتاب کی اشاعت کسی درجے میں اکابر کے علوم کی ترویج و اشاعت کا ذریعہ بنے گی جو اس جہول کے حق میں بڑی سعادت کی بات ہوگی؛ کیونکہ احقر اپنے لیے اس کو بھی باعث صد افتخار

سمجھتا ہے کہ اکابر کے کشف برداروں میں شمار ہو جائے۔

ان سب باتوں کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ ہر آدمی کا طرز بیان اور اسلوب کلام جداگانہ ہوتا ہے جس سے موضوع و مقصود ایک ہونے کے باوجود الفاظ و تعبیرات میں کافی اختلاف ہو جاتا ہے جو عموماً مخاطب کی سہولت کا ذریعہ بن جاتا ہے؛ کیوں کہ انسان کو اللہ پاک نے مختلف قسم کا بنایا ہے کسی کو کوئی چیز پسند ہوتی ہے اور کسی کو کچھ، اسی طرح کسی کو کوئی طرز زیادہ مفید ہوتا ہے اور کسی کو اس طرز سے زیادہ فائدہ نہیں ہوتا؛ بلکہ اس کے لیے کوئی اور طریقہ مفید ہوتا ہے... تو خیال ہوا کہ بڑی بڑی شرحوں کے ہوتے ہوئے بھی ممکن ہے کسی کو ہماری اس شرح سے نفع پہنچ جائے؛ جس طرح بسا اوقات بڑے ڈاکٹر سے شفاء نہیں ہوتی اور کسی معمولی معالج سے جو باقاعدہ علم طب کا عالم بھی نہیں ہوتا، شفاء ہو جاتی ہے ایسی صورت میں یہ کتاب احقر کے لیے صدقہ جاریہ ہوگی جس کا ہر شخص محتاج و متمنی ہوتا ہے۔

انہی وجوہ سے احقر نے اس کی اشاعت کا ارادہ کیا ہے اللہ پاک اس کو قبول فرما کر طلبہ کے لیے نافع بنائیں اور میرے والدین و اساتذہ اور جملہ معاونین کو (جن میں سرفہرست محبت مخلص جناب مولانا مفتی محمد مصطفیٰ صاحب زید مجددہ استاد مدرسہ خادم العلوم باغوں والی ہیں جنہوں نے پوری توجہ سے نظر ثانی فرما کر خامیوں کی نشاندہی فرمائی اور مفید اور قیمتی مشورے دے کر کتاب کی افادیت میں اضافہ فرمایا ہے) دونوں جہان میں جزائے خیر عطا فرمائیں۔ آمین یا رب العالمین۔

﴿طلبہ کے لیے قیمتی سوغات﴾ (اردو زبان میں علم کلام کی چند اہم تصنیفات)

آخر میں طلبہ مدارس سے یہ گزارش ہے کہ وہ علم کلام کی اہمیت کو سامنے رکھ کر (جس کی تفصیل پہلے گزر چکی) اس فن کو حاصل کرنے میں بھرپور محنت کریں، الحمد للہ! اکابر نے راہیں ہموار کر دی ہیں اب ہمت کر کے صرف اس پر چلنے کی ضرورت ہے، انشاء اللہ کہیں کوئی دقت پیش نہیں آئے گی، صرف ایک مشورہ یہ ہے کہ اس کتاب کے ساتھ آپ مندرجہ ذیل کتابوں کو مطالعہ میں رکھیں تو انشاء اللہ یہ فن آپ کے لیے آسان ہی نہیں بلکہ دلچسپی کا سامان ہو جائے گا اور اس کتاب کو پڑھانے سے جو مقاصد وابستہ ہیں ان میں آپ پورے طور پر کامیاب ہوں گے انشاء اللہ۔

(۱) حل الانتباہات المفیدہ عن الاشتباہات الجدیدہ (اسلام اور عقلیات)۔ ”الانتباہات

المفیدہ“ اردو زبان میں حضرت تھانوی قدس سرہ کی فلسفہ اور علم کلام پر ایک مبسوط اور جامع تصنیف ہے اور حل

الانتباہات المفیدہ اس کی تسہیل و تشریح ہے جو مولانا محمد مصطفیٰ خان صاحب بجنوری نے کی ہے، اس میں جدید شبہات کے تشفی بخش جوابات ہیں اور ایسے اصول بیان کیے گئے ہیں جن کی مدد سے ہر نئے شبہ کا بآسانی جواب دیا جاسکتا ہے۔

حضرت مولانا بجنوری محل الانتباہات کے مقدمہ میں فرماتے ہیں: لوگ مدت سے جدید علم کلام کی تدوین و ترتیب کی ضرورت محسوس کر رہے تھے؛ لیکن میدان عمل میں آنے کی کسی کو ہمت نہیں ہو رہی تھی، خود حضرت تھانوی قدس سرہ ایک عرصہ تک اس بارے میں غور و فکر فرماتے رہے بالآخر تائید غیبی نے رہبری فرمائی اور حضرت کا علی گڑھ جانا ہوا وہاں پر ایک وعظ ہوا جس سے اس کی تحریک کو قوت ہوئی اور یہ کتاب وجود میں آگئی، یہ کتاب کیا ہے! دریا بکوزہ ہے، اور حضرت قدس سرہ کی بڑی کرامت ہے اصل کتاب جلی خط میں ہونے کے باوجود صرف اتنی صفحات میں ہے؛ لیکن علم کلام کی تمام ضروری باتوں کو حاوی ہے، شبہات جدیدہ کا کوئی فرد ایسا نہیں ہے جس کا حل اس کتاب سے نہ نکل سکے۔ (۱۱، ۹، ۸) یہ کتاب اب مکتبہ دارالعلوم دیوبند سے ”اسلام اور عقلیات“ کے نام سے شائع ہوئی ہے۔

خوش خبری: ایک خوشی کی بات یہ ہے کہ اس کتاب کا عربی میں بنام: ”الإسلام والعقلانية“ ترجمہ بھی ہو چکا ہے۔ ماہنامہ ”الداعی“ کے ایڈیٹر اور دورِ حاضر کے نامور اہل قلم جناب مولانا نور عالم خلیل امینی مدظلہ العالی نے اس کو عربی کا حسین و جمیل جامہ پہنایا ہے۔

موصوف کی یہ کوشش قابل ستائش و مبارکباد ہے کہ انہوں نے وقت کی ایک اہم ضرورت کا بروقت احساس کر کے اس کی تکمیل فرمائی، جس سے جہاں تبلیغ دین کے اہم فریضے کی ادائیگی ہوئی ہے، وہیں حضرت اقدس تھانوی قدس سرہ کے تجدید کارناموں سے استفادہ کا نیا باب مفتوح ہوتا ہے جس کی اس وقت سخت ضرورت ہے، اللہ پاک ان کو جزاء خیر عطا فرمائیں اور اس طرح کے کاموں کے لیے زیادہ سے زیادہ موفق فرمائیں، آمین ثم آمین۔

(۲) رسائل و مقالات حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی: علامہ موصوف کے اصول و عقائد اسلام سے متعلق

مختلف رسائل ہیں جن کو اب یکجا کر کے ”مقالات عثمانی“ کے نام سے دارالعلوم حیدرآباد نے شائع کیا ہے۔

حضرت علامہ عثمانی ”ہمہ گیر شخصیت کے مالک تھے، محدث، مفسر، متکلم و معقولی، مصنف اور خطیب، ہر لحاظ سے آپ کو ایک خاص نمایاں مقام حاصل تھا آپ کے علم و فضل کے آپ کے تلامذہ و معاصرین ہی نہیں، آپ کے بزرگ و اساتذہ بھی قائل و قدرداں تھے، حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

آپ کا علم کتاب و سنت کی گہرائی میں اترا ہوا تھا پھر اس میں مزید گہرائی حکمت قاسمیہ نے پیدا کر دی تھی جس پر ان کی بھرپور نظر تھی اور اکثر فرمایا کرتے تھے کہ اگر میں حضرت قاسم العلوم نانوتوی قدس سرہ کی تصانیف نہ دیکھتا تو نہ معلوم اعتزال کے کون سے گڑھے میں پڑا ہوا ہوتا۔ (فضل الباری ۱: ۲۵)

علامہ عثمانیؒ کو حضرت نانوتوی قدس سرہ کے علوم سے خاص دلچسپی تھی ان کی تفہیم کا خدا نے ان کو ایک خاص ملکہ عطا فرمایا تھا اور ان سے استفادہ کرتے ہوئے وہ اسلامی حقائق و تعلیمات کو نہایت دلنشین انداز میں بیان فرماتے تھے، علامہ موصوف کے علمی افادات کی امتیازی شان یہ ہے کہ ان سے مخالفین اسلام کے پیدا کردہ شکوک و شبہات اور ملحدین کے اعتراضات بالکل ہباء منشور (پریشان غبار) ہو جاتے ہیں۔ ان کے علمی جواہر کی ہر سطر اسلامی سطوت و عظمت کی آئینہ دار ہے۔

علامہ عثمانیؒ کا متکلمانہ ذہن، حکمت قاسمیہ سے جلا پائے ہوئے دل و دماغ، افہام و تفہیم کا بے مثال ملکہ اور مشکل سے مشکل مسئلہ کو امثال و نظائر کے ذریعہ ذہن نشیں کر دینے کی مہارت؛ ایسے کمالات ہیں جن کی وجہ سے یہ رسائل ان کے زمانے ہی میں کافی مشہور و مقبول ہو گئے تھے اور آج بھی ان کی ضرورت و افادیت میں کوئی کمی نہیں آئی ہے کیوں کہ ان میں جن مسائل کو موضوع بحث بنایا گیا ہے وہ آج بھی زندہ ہیں؛ بلکہ ان میں سے بعض کی شدت اور پیچیدگی میں نام نہاد دانشوروں اور اسلام مخالف عناصر نے اور اضافہ کر دیا ہے۔

(۳) عقائد الاسلام: حضرت مولانا عبدالحق حقانی دہلویؒ کی یہ کتاب احقر کے خیال میں اردو زبان میں شرح عقائد نسفی کا بہترین بدل ہے، اس کتاب کی قدر و منزلت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس کتاب پر حضرت نانوتوی قدس سرہ، حضرت علامہ انور شاہ کشمیری قدس سرہ اور دیگر بڑے بڑے حضرات کی تقریظات ہیں، حضرت نانوتوی قدس سرہ فرماتے ہیں: ”اردو زبان میں یہ کتاب لا جواب میں نے اول سے آخر تک دیکھی، سچ یہ ہے کہ ایسی کتاب اس زبان میں نہ دیکھی نہ سنی، مضمون کی خوبی مصنف کے کمال کی دلیل ہے اور کیوں نہ ہو یَعْرِفُ الرِّجَالُ بِالْمَقَالِ، زیادہ لکھنا فضول ہے دیکھنے والے خود دیکھ لیں گے کہ یہ کتاب کیسی ہے؟“ (ص: ۸)

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں: ”اپنے موضوع میں یہ کتاب بے نظیر ہے اوساط ناس ہی کو اس کی ضرورت نہیں بلکہ فضلاء اور مدرسین کو بھی اس کی حاجت ہے، عقائد اور حدیث اور حقائق صوفیہ اور بشارات عہد عتیق اور متوسط کا اس میں کافی ذخیرہ موجود ہے۔“ (ص: ۱۰)۔

(۴) علم الکلام : حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ کی یہ کتاب بھی اردو زبان میں ہے اور اس میں وجود باری عز اسمہ، توحید و رسالت، قیامت، جزا و سزا، تقدیر خداوندی، کتب سماویہ، اور فلسفہ اصول دین اور دیگر مسائل اصولیہ کو دلائل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

(۵) عقائد اسلام کی حقانیت عقل و سائنس کی روشنی میں : یہ کتاب علامہ حسین آفندی الجسر طرابلسی کی تالیف ”الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية“ کا اردو ترجمہ ہے، اس میں اسلامی عقائد و احکام کو سائنسی و عقلی دلائل سے بڑے مبسوط انداز میں سمجھایا گیا ہے، یہ کتاب بڑی بصیرت افروز اور معلومات افزا ہے، حضرت تھانوی قدس سرہ تقریظ میں رقم طراز ہیں:

”مدت سے یوں دل چاہتا تھا کہ کوئی ایسی کتاب جمع کی جاوے جس سے ان خیالات کی اصلاح ہو جو بوجہ ناواقفیت علوم دینیہ کے بعض نوجوانوں کو تعلیم فلسفہ جدیدہ سے اسلامی فروع و اصول میں پیدا ہو گئے ہیں۔ اسی اثنا میں اتفاقاً ایک کتاب ”حمیدیہ“ نام کی نظر سے گزری جو اس غرض کی تکمیل کے لیے کافی و وافی ثابت ہوئی، چونکہ وہ عربی زبان میں تھی اس لیے اپنے ہم وطن بھائیوں کے لیے اردو میں اس کا ترجمہ ہونا مناسب معلوم ہوا؛ چناں چہ بفضل خداوندی عزیز جیبی مولوی سید اسحاق علی کانپوری سلمہ اللہ تعالیٰ بالفیض الخفی والجللی کے ہاتھوں یہ کام بخیر و خوبی اتمام کو پہنچا اور اول سے آخر تک میری نظر سے گزرا، اصل و ترجمہ کی خوبی کا بیان کرنا شاید مبالغہ مشاعرانہ پر محمول ہو اس لیے اہل انصاف و فہم کے ملاحظے اور اصل و ترجمہ کی تطبیق پر اس کو حوالہ کیا جاتا ہے البتہ اتنا کہنے کو بے اختیار دل چاہتا ہے کہ مصنف و مترجم نے اپنے ہم چشموں میں گویا خرق عادت کر دکھلایا، اب خدا تعالیٰ سے یہ دعاء ہے کہ یہ ترجمہ چھپ جائے اور ہر طالب علم عربی و انگریزی مدارس کا اس سے منتفع ہو اور ان سب کے لیے یہ سرمایہ ہدایت و اہتداء ہو۔ آمین“ (صفحہ: ۳)

پہلے یہ کتاب ”سائنس و اسلام“ کے نام سے شائع ہوئی تھی۔ اور اب مکتبہ صوت القرآن دیوبند سے ”عقائد اسلام کی حقانیت عقل و سائنس کی روشنی میں“ کے نام سے شائع ہوئی ہے۔

افادات حجۃ اللہ الارض حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمہ اللہ تعالیٰ بانی دارالعلوم دیوبند۔ اس کتاب میں توحید و رسالت کے اثبات کے ساتھ دین اسلام کی حقانیت کو عقلی دلائل سے مدلل کیا گیا ہے۔ کتاب کی عمدگی اور برتری کے لیے بانی دارالعلوم کا نام نامی ہی کافی، مزید کچھ لکھنا فضول ہے۔ اس کا مطالعہ ضرور کرنا چاہئے۔

اور سب کے آخر میں اس کے ذکر کو ”خَتَامُهُ مِسْک“ کا مصداق سمجھنا چاہئے۔

﴿کیا قدیم علم کلام آج کی ضرورتوں کے لیے کافی نہیں؟﴾

آج کل کے لوگوں کا خیال ہے کہ یہ فن (علم کلام) از سر نو ایجاد کرنے کے قابل ہے، بلفظ دیگر اس کا مطلب یہ ہے کہ سلف کا ایجاد کردہ پرانا علم کلام ناقص ہے اور اس میں آج کل کے شبہات کا حل نہیں ہے، لہذا جدید علم کلام مدون ہونا چاہیے لیکن یہ خیال ان کا غلط ہے، حق یہ ہے کہ علم کلام قدیم میں ایسے اصول و قواعد موجود ہیں جو ہر قسم کے شبہات موجودہ و آئندہ کے حل کے لیے کافی ہیں؛ چنانچہ کام میں لانے کے وقت اہل علم کو اس کا اندازہ اور تجربہ عین الیقین کے درجہ میں ہو جاتا ہے کہ کوئی شبہ کسی فرقہ اسلام کا یا کسی ملحد کا ایسا نہیں نکلتا جس کا حل ان اصول سے نہ کر دیا جائے، ہاں! یہ خیال ابناؤ زمانہ کا کہ پرانے علم کلام میں شبہات جدیدہ کا حل نہیں ہے، صرف اس معنی کے اعتبار سے قابل تسلیم ہو سکتا ہے کہ علم کلام قدیم میں نئے شبہات سے فرداً فرداً بحث نہیں کی گئی ہے؛ لہذا ضرورت ہے کہ اب علم کلام کو اس طرح بنادیا جائے کہ ان شبہات سے فرداً فرداً بحث ہو، اسی کو علم کلام جدید کہا جائے گا؛ مگر یہ ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس علم کلام کو جدید کہنا صرف اس اعتبار سے ہوگا کہ اس میں جدید شبہات کا ذکر ہے، ورنہ درحقیقت ان شبہات کے جوابات تو اسی علم کلام قدیم سے دئے جائیں گے، کسی نئے اصول کے ایجاد کی ضرورت نہیں۔

یہاں سے علم کلام قدیم کا جامع ہونا اور کامل و مکمل ہونا صاف طور سے ثابت ہوتا ہے کہ گوشبہات کیسے ہی ہوں اور کسی زمانے کے ہوں؛ مگر ان کے جواب کے لیے وہی علم کلام قدیم کافی ہو جاتا ہے۔ (اسلام اور عقلیات: ص ۷۱)

﴿علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کا محققانہ بیان﴾

حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں: یہ کہنا مبالغی سے خالی ہے کہ متکلمین نے مذہب کی سطح پر قائم رہ کر حجت و استدلال سے متعلق جو کچھ اصول اور قواعد وضع کیے، ان سے تمام باطل توہمات کی قلعی کھل گئی، فلسفہ یونان کی ملمع سازیوں کا طلسم ٹوٹا، معترضین کی ابلہ فریبیوں کا پردہ فاش ہوا اور قیامت تک کے لیے مخالفین کی نکتہ چینییوں کا سد باب کر دیا گیا۔ لیکن افسوس کہ ہمارے زمانے کے بعض کوتاہ نظروں کی تسلی اس پر بھی نہ ہوئی اور وہ علم کلام کو آج کی ضروریات کے حق میں ناکافی ہی سمجھتے رہے۔

صدائے یورپ! ابھی کچھ عرصہ ہوا، یورپ سے یہ صدا اٹھی کہ علوم جدیدہ نے تمام مذاہب کی بنیادوں میں تزلزل

پیدا کر دیا اور مختلف ادیان عالم میں سے ایک مذہب بھی اس کے مقابلے کی تاب نہ لا سکا۔ جن لوگوں کو ہر بات کی تصدیق کے لیے یورپ کی وحی کا انتظار رہتا ہے، بے چوں و چرا اس پر ایمان لے آئے اور ملک میں اس خیال کو اس قدر شہرت دی کہ اس سرے سے اس سرے تک جا بجا یہی چرچا ہو گیا۔

علماء نے یہ دیکھ کر کہ عام لوگ مذہب سے بد دل ہوئے جاتے ہیں، اس کی تحقیق کی طرف توجہ کی مگر تفتیش کے بعد ثابت ہوا کہ اس دعوے میں واقعیت کا بہت ہی کم حصہ شامل ہے۔

کیا جدید تحقیقات اسلام کے مخالف ہیں؟ اس میں شک نہیں کہ علماء سائنس نے مادیات اور طبیعیات کے متعلق بہت سی جدید باتیں دریافت کیں، علم ہیئت (علم الفلاک) میں مفید بیانات کا اضافہ کیا، صنعت و دست کاری کے عجیب و غریب کرشمے دکھائے، روشنی اور بجلی وغیرہ کے متعلق جدید تحقیقات سے عالم کو منور کر دیا؛ لیکن انہوں نے یہ نہیں بتلایا کہ ان میں کوئی بات اسلام کے مخالف ہے؟ یا کس چیز کے ثابت ہونے سے کسی اسلامی مسئلے پر نقض وارد کیا جا سکتا ہے؟

فرض کر لو کہ عناصر کی تعداد (۶۷) سے بھی کچھ زیادہ ہے یہ بھی تسلیم کر لو کہ زمین ساکن نہیں متحرک ہے، یہ بھی مان لو کہ کواکب سیارہ سات میں منحصر نہیں؛ مگر کیا اس سے توحید کے ثبوت میں کچھ خلل آیا، یا نبوت کا دعویٰ باطل ہو گیا؟ کسی آیت قرآنی کی مخالفت ہوئی، یا حدیث رسول اللہ ﷺ کا انکار کیا گیا؟ جب ان میں سے کچھ بھی نہیں، تو اب یہ دیکھو کہ علوم جدیدہ نے اسلامی مسائل کے متعلق رد آیا قبولاً کس چیز کی زیادتی کی؟

اس کے جواب میں ان چند بوسیدہ اور پامال اعتراضات کے سوا کچھ نہیں کہا جاتا جو حدوث مادہ، ثبوت معجزات اور حشر و نشر کے متعلق عام طور پر زبان زد ہیں اور جن کو ہمارے زمانے کے بعض آزاد خیال مولفین نے ذرا سلجھا کر تحریر کر دیا ہے۔

قدیم علم کلام اور جدید ذہن کے شبہات: لیکن جن لوگوں نے علم کلام کی تکمیل کو صرف ”شرح عقائد خیالی“ کے دائرے میں محدود نہیں سمجھ رکھا وہ خوب جانتے ہیں کہ علماء اسلام نے کہاں تک ان تمام شبہات کا ریک اور بے جان ہونا ثابت کیا ہے اور کس خوبی اور بسط کے ساتھ ان اعتراضات کا رد لکھا ہے۔ کاش! میری اس تحریر کے پڑھنے والے ابن حزم ظاہری کی ”ملل و فنحل“ علامہ علاء الدین علی طوسی کی ”کتاب الذخیرہ“ فاضل تفتازانی کی ”شرح المقاصد“ امام غزالی کی ”تہافت الفلاسفہ“ اور محققین فن کی نادر تصنیفات کا مطالعہ کریں

جس سے ان کے روبرو میرے اس بیان کی صداقت ظاہر ہو۔

اس بات کا کہہ دینا اس کے ثابت کرنے سے زیادہ آسان ہے کہ علوم جدیدہ کی روشنی میں تمام قدیم علوم ماند پڑ گئے۔ اس کے مقابلے میں متکلمین کی تحقیقات بالکل بے کار ثابت ہو گئیں اور اس کے دنیا میں آنے سے مذہب کو موت کا سامنا کرنا پڑا۔ کیا یہ دعویٰ کرنے والے ہم کو خاص ان مضامین کی ایک فہرست دے کر ممنون بنا سکتے ہیں جن کو اسلام اور متکلمین اسلام کے دلائل کے مخدوش بنانے میں کسی قسم کا دخل ہو اور جن کی صحت و سقم پر قدیم علم کلام نے کافی طور پر بحث نہ کی ہو!

ہماری ایسے لوگوں سے جو حال کے علماء کو جدید حملوں کی مدافعت سے عاجز بتلاتے ہیں، یہ التجا ہے کہ وہ ضرور ہم کو ایسے مسائل کی مع ان کے دلائل کے ایک فرد (فہرست) تیار کر کے عنایت فرمائیں جن کا مقابلہ ہمارے ”بوڑھے اسلام“ سے نہ ہو سکا اور آخر کار ہمارے سی۔ ایس۔ آئی۔ بہادر کو اس کے ضعف اور پیرانہ سالی پر رحم کھا کر اس میں بہت کچھ اصلاح کرنے کی ضرورت پیش آئی؛ تاکہ یہ ترمیم شدہ اسلام ”نوجوان یورپ“ کی نظروں میں وقیع اور با عظمت بن سکے۔

بہر حال اپنی جہالت کی وجہ سے جس کا جو جی چاہے کہے مگر انصاف یہ ہے کہ اسلامی عقائد کے متعلق متکلمین نے جس درجہ موٹھگانی، باریک بینی اور فلسفیانہ نکتہ رسی سے کام لیا ہے اس نے ہمیشہ کے لیے ہم کو اندرونی اور بیرونی مخالفین اسلام کے پیچیدہ اعتراضات کے حل کرنے سے سبکدوش کر کے ان کا ممنون احسان بنا دیا۔ اور میں جرات کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ اب بھی دنیا میں امام ابو الحسن اشعریؒ اور ابو المصنوع ماتریدیؒ کے ایسے وکیل موجود ہیں جو اسلامی معتقدات کے متعلق ان تمام شبہات کا استیصال کرتے ہوئے جو کسی نئے سے نئے پیرائے میں ظاہر کئے جائیں، قدیم علم کلام کے کامل و مکمل ہونے کا ثبوت دے سکیں۔

مخالفین کا استدلال: ہم نے اپنے ان دوستوں کو جو قدیم علم کلام کو اکثر ناقص بتلایا کرتے ہیں، بارہا یہ بھی کہتے سنا کہ قدیم علم کلام میں صرف عقائد اسلام کے متعلق بحث ہوتی تھی؛ کیوں کہ اس زمانے میں مخالفین نے اسلام پر جو اعتراض کئے تھے وہ عقائد ہی کے متعلق تھے؛ لیکن آج کل تاریخی، اخلاقی، تمدنی، ہر حیثیت سے مذہب کو جانچا جاتا ہے۔ یورپ کے نزدیک کسی مذہب کے عقائد اس قدر قابل اعتراض نہیں جس قدر اس کے قانونی اور اخلاقی مسائل ہیں، ان کے نزدیک تعدد و نکاح، طلاق، غلامی، جہاد کا کسی مذہب میں جائز ہونا اس مذہب کے باطل ہونے

کی سب سے بڑی دلیل ہے۔ اس بنا پر علم کلام میں اس قسم کے مسائل سے بھی بحث کرنا ضروری ہے اور یہ حصہ بالکل قدیم علم کلام میں موجود نہیں۔

علم کلام کا مقصد: ہمارے ان احباب کا یہ کہنا بالکل سچ ہے کہ قدیم علم کلام کا تعلق صرف عقائد سے ہے، قانونی اور اخلاقی مسائل سے اس میں مطلقاً بحث نہیں کی گئی؛ لیکن متکلمین یہ نہ کرتے تو کیا کرتے؟ علم کلام کا مقصد ہی عقائد تک محدود تھا، قانونی اور اخلاقی مباحث کے لیے اس کی وضع ہی نہ تھی۔ ان چیزوں کے لیے دوسرے علوم کی حاجت تھی چنانچہ فن تصوف و اخلاق اور علم اسرار الدین نے اس ضرورت کو رفع کیا اور اسلام کی تمام جزئیات: نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، طلاق، جنگ و جہاد کے مخفی اسرار اور حکمتوں کو نہایت تفصیل کے ساتھ ظاہر کر دیا۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی قیمتی تصنیفات اس وقت بھی کثرت سے موجود ہیں جن کے مطالعے سے میرے اس بیان کی پوری تصدیق ہو سکتی ہے اور اس عنوان کے ذیل میں جس سلسلہ مضامین کے لکھنے کا ارادہ کر رہا ہوں اس میں اس کا خیال رکھوں گا کہ حسب موقع ان پیش بہا تصانیف سے مفید اقتباسات حاصل کروں۔

بہر کیف، علم کلام جس غرض کی تکمیل کے لیے مدون کیا گیا میرے نزدیک اس نے اس میں پوری کامیابی حاصل کی اور اب میرا قصد ہے کہ میں اسلامی عقائد کے ہر باب کے متعلق، بہ صورت رسائل عدیدہ، یہ دکھلاؤں کہ علماء اسلام نے اس کو تحقیق کی کس حد تک پہنچا کر چھوڑا ہے اور اب ہم کو اس میں کہاں تک ترمیم یا اصلاح کرنے کی ضرورت ہے (مقالات عثمانی: ص ۷۷)

﴿ کتاب سے متعلق چند اہم باتیں ﴾

فرق اسلامیہ: دنیا میں جتنے فرقے ہیں ان میں سے فرقہ اسلامیہ ان کو کہا جاتا ہے جو اپنے بارے میں مسلمان ہونے کا دعویٰ کریں، خواہ واقع میں وہ اسلام کے صحیح راستے پر ہوں یا گمراہ ہوں، مثلاً معتزلہ، خوارج، روافض، کرامیہ، جہمیہ وغیرہ، یہ سب اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں مگر سب کے سب گمراہ ہیں۔

اہل سنت والجماعت: صحیح اسلامی فرقہ اہل سنت والجماعت ہے یعنی جو سنت نبویؐ اور جماعت صحابہؓ کا پیرو ہے، یہ لقب ماخوذ ہے بلکہ بعینہ ترجمہ ہے، حدیث شریف کے اس جملے کا جو فرقہ ناجیہ کے بارے میں آیا ہے آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: **إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ تَفَرَّقَتْ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً قَالُوا: مَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: مَا أَنَا عَلَيْهِ**

واصحابی۔ (آخر جہ الترمذی عن عبد اللہ بن عمرو، وقال هذا حديث حسن غريب، كتاب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة (رقم الحديث: ۲۶۴۱، مشکوٰۃ ج: ۱ ص: ۳۰) حضور ﷺ کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جس طریق پر میں ہوں اور میرے صحابہ کی جماعت ہے وہی اہل نجات کا طریقہ ہے۔

طبقات اہل سنت والجماعت: عقائد کے باب میں پھر اہل سنت والجماعت کے چار گروہ ہیں: متکلمین، ان میں دو گروہ ہیں (۱) اشاعرہ (۲) ماتریدیہ (۳) محدثین یا حنابلہ (۴) صوفیہ، یہ چاروں صحیح راستے پر ہیں اور ناجی ہیں، سب کا مدعا و مقصود ایک ہی ہے، صرف استدلال کے طریقوں میں کسی پر کوئی طریقہ غالب ہے کسی پر کوئی، اسی اعتبار سے چار فرقے ہو گئے۔

اشاعرہ: یہ لوگ زیادہ تر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سے منقول شدہ عقائد کی تائید و تفصیل کرتے ہیں۔
ماتریدیہ: یہ لوگ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ سے منقول شدہ عقائد کی تائید و تفصیل کرتے ہیں، اشاعرہ کے مقتدیٰ شیخ ابوالحسن اشعریؒ ہیں اور ماتریدیہ کے مقتدیٰ امام ابوالمنصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدیؒ ہیں، یہ دونوں ایک ہی زمانے کے ہیں اور امام طحاویؒ کے ہم عصر ہیں۔

امام ابوالحسن اشعریؒ کے احوال: امام ابوالحسن کا نام: علی، والد کا نام: اسماعیل ہے آپ ۲۶۰ھ میں پیدا ہوئے مشہور صحابی حضرت ابو موسیٰ اشعریؒ کی نسل سے ہونے کی وجہ سے اشعری کہلاتے ہیں، بچپن ہی میں آپ کے والد کا انتقال ہو گیا تو آپ کی والدہ نے اس وقت کے مشہور معتزلی ابو علی جبائی سے نکاح کر لیا، شیخ ابوالحسن اشعری نے ان ہی کی آغوش میں تربیت پائی، ابو علی جبائی کو زبان و بیان پر خاص قدرت نہ تھی اس کے بالمقابل ابوالحسن اشعری بہت ہی زبان آور اور حاضر جواب تھے اس لیے ابو علی جبائی مناظروں میں ان کو آگے بڑھا دیتے تھے، یہ معتزلہ کی طرف سے ایک تلوار تھے مگر بعد میں قدرت الہی نے اس تلوار کو پلٹ کر خود معتزلہ کی گردن پر رکھ دیا۔

ان کا واقعہ منقول ہے کہ ایک مرتبہ پورے رمضان کے اعتکاف کا ارادہ کر کے معتکف ہوئے، پہلے عشرہ میں ایک رات خواب میں دیکھا کہ حضور ﷺ فرما رہے ہیں: یا علی انصر المذاهب المروية عني فإنها الحق“ صبح کو اٹھے تو اس طرف زیادہ توجہ نہ کی؛ کیوں کہ ان کے نزدیک اس وقت عقائد معتزلہ ہی صحیح تھے، دوسرے عشرہ میں پھر نبی کریم ﷺ کی زیارت ہوئی آپ ﷺ نے پوچھا: ما فعلت فيما أمرتك؟ انہوں نے جواب دیا: یا رسول اللہ! وما عسى أن أفعل وقد خرجت للمذاهب المروية عنك محامل صحيحة، حضور ﷺ نے دوبارہ فرمایا: ”انصر المذاهب المروية عني فإنها الحق“ بیدار ہوئے تو سخت متفکر تھے پختہ عزم کر

لیا کہ علم کلام چھوڑ دوں گا اور حدیث کی اتباع کروں گا، پھر آخری عشرہ میں ستائسویں شب کو ان پر نیند کا غلبہ ہونے لگا، چنانچہ سو گئے انہیں اس کا افسوس ہو رہا تھا کہ ستائسویں شب کو عبادت کی توفیق نہیں ہوئی، اسی نیند کی حالت میں حضور ﷺ کا دیدار ہوا آپ نے پھر استفسار فرمایا، انہوں نے جواب دیا: ”قد تركتُ الكلام يا رسول الله ولزمتُ كتاب الله وسنتك“ حضور ﷺ نے فرمایا: ”انا ما امرتك بترك الكلام انما امرتك بنصرة المذاهب المروية عنى فانها الحق“ انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! میں ایک خواب کی بنا پر ایسے مذہب کو کیسے چھوڑ دوں جس کو مضبوط کرنے میں میں نے تیس سال گزارے ہیں؟ حضور ﷺ نے فرمایا: ”لولا انى أعلم أن الله سيمدك بمدد من عنده لما قمت عنك حتى أبين لك وجوهها فجد فيه فإن الله سيمدك بمدد من عنده“ یعنی اگر میں نہ جانتا کہ اللہ تعالیٰ نے تیری ہدایت کا خود تکفل فرمایا ہے تو میں یہاں سے نہ ہٹتا؛ یہاں تک کہ تیری غلطیاں ایک ایک کر کے بیان کر دیتا، لیکن چوں کہ اللہ تعالیٰ نے خود ہی تکفل فرمایا ہے اس لیے ضرورت نہیں ہے، جب صبح کو اٹھے تو اہل سنت والجماعت کے تمام عقائد میں ان کو شرح صدر ہو چکا تھا اور عقائد معتزلہ کی خرابیاں ان پر منکشف ہو چکی تھیں، جمعہ کا دن تھا جامع مسجد کے منبر پر کھڑے ہو کر عام مجمع کے اندر معتزلہ کے تمام خیالات فاسدہ کو ظاہر کر کے اس سے تائب ہوئے، پھر اہل سنت کے زبردست امام قرار پائے۔

یہ قدرت خداوندی کا عجیب کرشمہ ہے کہ جس نے چالیس سال تک مذہب اعتزال کی پوزور و کالت اور ترجمانی کی بالآخر اسی کو اہل سنت والجماعت کا ترجمان و امام بنا دیا۔

ع: پاساں مل گئے کعبہ کو صنم خانے سے

امام ابوالحسن اشعریؒ نے چونکہ معتزلہ کا براہ راست مقابلہ کیا تھا، اور وہ عالم اسلام کے علمی مرکز (عراق) میں تھے جہاں معتزلہ کا بڑا زور تھا اس لیے انہوں نے علمی حلقہ کو زیادہ متاثر کیا، اور علم کلام کی تاریخ میں ان کا نام اور کام زیادہ نمایاں ہے، امام ابوالحسن اشعریؒ نے ۳۲۴ھ میں وفات پائی۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعہ

امام ابوالحسن اشعریؒ کے بعد ان کے سلسلے اور مکتب فکر میں بڑے جلیل القدر علماء و متکلمین اور اساتذہ پیدا ہوئے، جیسے قاضی ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳ھ)، شیخ ابواسحاق اسفرائینی (متوفی ۴۱۸ھ)، علامہ ابواسحاق شیرازی (متوفی ۴۷۶ھ)، امام الحرمین بھوئی (متوفی ۴۶۸ھ یا ۴۷۸ھ)، اور حجت الاسلام امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ھ) وغیرہ جنہوں نے اپنے علم و فضل سے دنیا پر بادشاہت کی۔

لطیفہ: کہا جاتا ہے کہ امام ابوالحسن اشعریؒ کے علم کے علمبردار تین اشخاص ہوئے ہیں، قاضی ابوبکر باقلانی،

ابن فورک اور شیخ ابواسحاق اسفرائینی۔ صاحب بن عباد ان تینوں کی تعریف میں لکھتے ہیں: الباقلانی ہو بحر مغرق یعنی جوان کا مقابلہ کرے گا غرق ہو جائے گا، وابن فورک: قلب صلب مطروق قلب سے مراد خالص، اور صلب ایک قسم کا سانپ ہوتا ہے جس کو محض دیکھنے ہی سے دیکھنے والے پر عرشہ طاری ہو جاتا ہے اور وہ فوراً مر جاتا ہے، اور مطروق کے معنی سر نیچا کرنے والا، مطلب یہ ہے کہ ابن فورک کسی کی پرواہ نہیں کرتے اور حریف پر ان کے سامنے آتے ہی عرشہ طاری ہو جاتا ہے، والاسفرائینی نار محرق یعنی اسفرائینی آگ کی طرح اپنے مقابل کو جلا ڈالتے ہیں (فضل الباری: ۱: ۲۵۹)

امام ابوالمنصور ماتریدی کے احوال: اسی زمانے میں عالم اسلام کے دوسرے سرے ماوراء النہر کے علاقہ میں ایک دوسرے عالم و متکلم شیخ ابوالمنصور ماتریدی (متوفی ۳۳۲ھ یا ۳۳۳ھ) نے علم کلام کی طرف توجہ کی، آپ تین واسطوں سے امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہوتے ہیں، ماتریدی ماترید کی طرف منسوب ہے جو سمرقند کا کوئی محلہ ہے، آپ نے اہل سنت والجماعت کے علم کلام کی مزید تنقیح و تہذیب کی اور اس سے حشو و زوائد اور ایسے التزامات کو جو معتزلہ کی ضد میں علم کلام کا جز بن گئے تھے خارج کر کے زیادہ معتدل اور جامع بنادیا، معتزلہ، روافض وغیرہ کی تردید میں آپ نے جلیل القدر کتابیں بھی تصنیف کی ہیں، کتاب التوحید، کتاب المقالات، کتاب اوہام المعتزلہ وغیرہ آپ کی اہم تصانیف ہیں، آپ چوں کہ فقہی مسلک کے لحاظ سے حنفی تھے اس لیے احناف زیادہ تر عقائد کے باب میں ماتریدی ہوتے ہیں یعنی آپ ہی کی پیروی کرتے ہیں۔ اور حضرت ابوالحسن اشعریؒ چونکہ شافعی تھے اس لیے شوافع عقائد کے باب میں زیادہ تر اشعری ہوتے ہیں یعنی ابوالحسن اشعریؒ کی پیروی کرتے ہیں۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان صرف بارہ مسائل میں اختلاف ہے جو سب فروغی ہیں، جن کو علامہ احمد بن سلیمان المعروف بہ ابن کمال پاشا (متوفی ۳۳۳ھ) نے ایک رسالہ میں جمع کر دیا ہے، حضرت الاستاذ مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری دامت برکاتہم نے رحمۃ اللہ الواسعہ ج ۱ ص ۴۸ پر اس رسالہ کو بعینہ نقل فرمایا ہے جو شائقین حضرات کے لیے لائق مطالعہ ہے، اور النہر اس ص ۲۲ پر بھی کچھ مسائل مذکور ہیں، کبھی ان دونوں جماعتوں کو تغلیباً اشاعرہ بھی کہہ دیتے ہیں۔

تیسرا گروہ محدثین: اس کو سلفیہ اور حنابلہ بھی کہتے ہیں، یہ لوگ عقائد کے باب میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی پیروی کرتے ہیں، اس جماعت کا اشاعرہ و ماتریدیہ سے اصل اختلاف صرف اس میں ہے کہ صفات متشابہات مثلاً: استواء علی العرش، ید، وجہ وغیرہ، جن کی نسبت نصوص کے اندر اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے، ان میں

تاویل جائز ہے یا نہیں؟ سلفیہ تاویل کو جائز نہیں کہتے ہیں اور باقی دونوں جماعتوں کے نزدیک تاویل جائز ہے، چنانچہ حنابلہ قرآن کریم کو جو اللہ کی صفت کلام ہے مطلقاً بلا کسی تاویل کے قدیم کہتے ہیں۔ اور اشاعرہ و ماتریدیہ کلام نفسی کی تاویل کرتے ہیں اور اسی کو قدیم کہتے ہیں۔

صوفیہ: اہل سنت والجماعت کا چوتھا گروہ صوفیہ کا ہے، محدثین پر نقل و سمع غالب ہے یعنی یہ لوگ مسائل کا دار و مدار نقلی دلائل پر رکھتے ہیں اور عقلی دلائل سے کام کم لیتے ہیں اور اشاعرہ و ماتریدیہ دونوں قسم کے دلائل سے استدلال کرتے ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ لوگ عقل سے کوئی نئی بات ثابت کرتے ہیں؛ بلکہ قرآن وحدیث سے ثابت شدہ عقیدوں کو عقلی دلائل سے مؤید کرنا اور شبہات عقلیہ کا جواب دینا ان کا اہم مقصود ہے اور عقل و نقل میں توافق پیدا کر کے مسئلہ ثابت کرتے ہیں، اور صوفیہ کے یہاں دل کی نورانیت اور باطن کی صفائی کی زیادہ اہمیت ہے۔

فائدہ: یہ تمام تفصیلات فضل الباری شرح صحیح البخاری: ۲۳۵/۲۳۵، کشف الباری: ۴۴۰/۴۳۹، اور رحمۃ اللہ الواسعہ شرح حجۃ اللہ البالغہ: ۴۷/۱ سے ماخوذ ہیں۔

﴿اہل سنت والجماعت کے علاوہ چند دیگر فرقوں کا تعارف﴾

خوارج: یہ فرقہ حضرت علیؑ کے زمانہ میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی تحکیم کے موقع پر یہ کہہ کر نکلا تھا کہ **إِنِ الْحُكْمُ لِلَّهِ** (انعام: ۵۷، یوسف: ۶۷) یعنی کسی غیر اللہ کو حکم بنانا جائز نہیں، حالاں کہ خود قرآن ہی میں یہ بھی آیا ہے: **فَابْعَثُوا حُكَمَا مِّنْ أَهْلِهَا وَحُكَمَا مِّنْ أَهْلِهَا** (نساء: ۳۵) اسلام میں سب سے پہلا فتنہ خوارج ہی کا ہے، ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر اور مباح الدم ہے، اسی عقیدہ کے تحت لاکھوں مسلمانوں کو بے تیغ کیا، انہوں نے حرورہ مقام کو درالبحر نام دے کر وہاں باقاعدہ اپنا مرکز قائم کیا تھا اسی لیے ان کو حروریہ بھی کہا جاتا ہے، تقریباً پچیس حدیثیں ان کے متعلق پیش گوئی میں وارد ہوئی ہیں، حضور ﷺ نے یہاں تک فرمایا تھا کہ اگر میں ان کا زمانہ پاؤں تو عادی و ثمود کی طرح انھیں قتل کروں، حضرت علیؑ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے ان کا استیصال کیا۔ ان کے درمیان اور حضرت علیؑ کے درمیان مقام نہروان میں زبردست جنگ ہوئی جس میں حضرت علیؑ کو شاندار فتح ہوئی حضرت علیؑ کے رفقاء میں سے صرف دو آدمی شہید ہوئے اور خوارج جن کی تعداد آٹھ ہزار کے قریب تھی، اکثر مارے گئے، ان کے سردار کے بارے میں جو جو علامات حضور ﷺ نے بیان فرمائی تھیں لڑائی کے بعد جب اس کو

تلاش کیا گیا تو مقتولین کی لاشوں کے نیچے سے اس کی لاش نکلی۔ (فضل الباری: ۲۳۹/۱، الدر المنصور: ۶/۵۳۷)۔

روافض یا شیعہ: یہ فرقہ شیخین (ابوبکر و عمر) پر حضرت علیؓ کی فضیلت کا قائل ہے اور حضور ﷺ کے بعد خلافت و امامت کا مستحق حضرت علیؓ کو قرار دیتا ہے، اس کا عقیدہ یہ بھی ہے کہ امامت ہمیشہ حضرت علیؓ کی اولاد میں رہے گی، یہ لوگ اپنے امام کو صغیرہ و کبیرہ گناہ سے معصوم مانتے ہیں، اس فرقہ کی بہت زیادہ شاخیں ہیں، بعض کے عقائد میں بے حد غلو پایا جاتا ہے۔ (کشاف اصطلاحات الفنون ج: ۲، ص: ۲۲۶ و ۵۰۸)

روافض رافضہ کی جمع ہے، ایک کو رافضی کہتے ہیں، شیعہ حضرات عام طور پر روافض کے نام سے بہت چڑتے ہیں: حالاں کہ یہ نام خود ان کے امام زید بن علیؓ کا عطا کیا ہوا ہے، ۱۲ھ میں جب زید بن علی بن حسینؓ نے ہشام بن عبدالملک کے خلاف خروج کیا تو عین جنگ کے دوران شیعوں کا گروہ کہنے لگا کہ ہم اس شرط پر آپ کی مدد کر سکتے ہیں کہ آپ حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ سے تَبَرًا (نفرت) کریں، اور ان کے بارے میں اپنی رائے ظاہر فرمائیں جنہوں نے آپ کے جدا مجد حضرت علیؓ پر ظلم کیا تھا، زیدؓ نے اولاً ان دونوں حضرات کے لیے دعائِ رحمت کی اور فرمایا کہ آنحضور ﷺ کے اصحاب کو جو ہمیشہ ان کے مدد و معاون رہے کیوں کر برا کہہ سکتا ہوں، میں تو ان دونوں کے بارے میں اچھی بات ہی کہوں گا، شیعہ یہ سن کر دو فریق ہو گئے: ایک وہ جو امام زیدؓ کے ساتھ رہا اور دوسرا وہ جو ساتھ چھوڑ کر الگ ہو گیا، یہاں تک کہ حضرت زیدؓ حجاج کے ہاتھوں گرفتار ہوئے اور دار پر لٹکا دیے گئے، حضرت زیدؓ نے اس موقع پر ساتھ چھوڑنے والی جماعت سے فرمایا: رَفَضْتُمُونِي (تم نے مجھ کو چھوڑ دیا) اسی وقت سے اس جماعت کا نام رافضی پڑ گیا اور جو ساتھ رہے وہ زید یہ کہلائے۔ (منہاج السنۃ بحوالہ محاضرہ علمیہ: ۲۵)

ابتداء میں فرقہ زید یہ بہ نسبت دیگر فرقوں کے اہل سنت و الجماعت سے زیادہ قریب تھا مگر اب اکثر زیدیوں کا عقیدہ وہی ہو گیا ہے جو اثنا عشریہ کا ہے، صحیح العقیدہ زید یہ یمن وغیرہ میں قلیل تعداد میں پائے جاتے ہیں۔ اثنا عشریہ: شیعوں میں سب سے بڑا اور مشہور فرقہ اثنا عشریہ ہے، یہ فرقہ برصغیر کے علاوہ دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی پایا جاتا ہے، ایران میں اس فرقے کی اکثریت ہے، فی الوقت ایران میں اسی فرقے کی حکومت بھی ہے، موجودہ دور میں جب شیعہ یا امامیہ بولا جاتا ہے تو عرف عام میں اثنا عشریہ ہی مراد ہوتا ہے، گویا کہ شیعہ اور اثنا عشریہ دو مترادف لفظ ہو گئے ہیں، اثنا عشری شیعوں کی عراق میں خاصی تعداد ہے، آبادی کا تقریباً نصف شیعوں پر مشتمل ہے، اس فرقے کے لوگ شام، لبنان، اور دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی پھیلے ہوئے ہیں، ان کی اپنی فقہ ہے، جسے فقہ جعفری سے تعبیر کرتے ہیں اور اسی پر عمل کرتے ہیں۔ (محاضرہ علمیہ: ۲۲/۱)

مُوجِبَّتہ : یہ فرقہ حضرت عثمان غنیؓ کے آخری دور خلافت میں پیدا ہوا اس کا عقیدہ یہ ہے کہ فقط تصدیق اور اقرار باللسان کا نام ایمان ہے، سینات اور معاصی ایمان کے ساتھ ذرا بھی مضرت نہیں، جس طرح کوئی کافر عمر بھر نیکی کرتے رہنے کے باوجود جنت میں نہیں داخل ہو سکتا، اسی طرح مومن اگر تمام عمر گناہوں میں مستغرق رہے تب بھی وہ ایک لمحہ کے لیے جہنم میں نہیں جاسکتا۔ **مُوجِبَّتہ :** ار جاء سے ہے جس کے معنی مؤخر کرنے اور پیچھے ڈالنے کے ہیں، یہ لوگ چوں کہ اعمال کو پس پشت ڈالتے ہیں اس لیے ان کو **مُوجِبَّتہ** کہا جاتا ہے۔ (فضل الباری ج: ۱/۲۳۶)

فائدہ : **مُوجِبَّتہ** کے نام سے اور بھی کئی فرقوں کو موسوم کیا جاتا ہے، (تفصیل کیلئے دیکھیں مرعاة الفاتح: ۱/۱۹۳)۔
تخمیمہ : یہ لوگ **جہم بن صفوان** کے تابع ہیں ان کے نزدیک ایمان صرف معرفت قلبی کا نام ہے، اگرچہ زبان یا عمل سے کفر کا اظہار کیا جائے، اور انسان اپنے اعمال میں باختیار نہیں بلکہ مجبور ہے، بندوں کی طرف ان کی نسبت مجازی ہے، نیز یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی ان صفات کا انکار کرتے ہیں جو مشترک ہیں یعنی جن کا اطلاق بندوں پر بھی ہو سکتا ہے جیسے علم، قدرت، حیات، کلام۔ **جہم بن صفوان** کو خلافت بنو امیہ کے آخر میں ۱۲۸ھ میں قتل کیا گیا۔
والجہمیة بفتح الجیم وسكون الهاء وبعد المیم تحتية مشددة (ارشاد الساری ۱۵/۳۲۸)، **وفی فتح الباری الجہمیة: أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وقال: لا فعل لاحد غير الله تعالى وإنما ينسب الفعل إلى العبد مجازا من غير أن يكون فاعلا أو مستطيعا لشيء، وزعم أن علم الله حادث، وامتنع من وصف الله تعالى بأنه شيء أو حي أو عالم أو مرید حتى قال: لا وصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره، قال: وأصفه بأنه خالق ومحيي ومميت وموحد لأن هذه الأوصاف خاصة به** (۱۳/۴۱۵)

وفی فیض الباری: جهم بن صفوان رجل مبتدع نشأ من ترمذی أو اخر عهد التابعین تنقل عنه الأشياء الفلسفية من نفی الصفات وغيرها، وفی المسایرة: عن ابی حنیفة رحمه الله: أنه قال له بعدما نظره فی مسألة: أخرج عنی یا کافر (۴/۵۱۴)۔

تخمیمہ : اس فرقہ کا خیال ہے کہ انسان سے جو بھی فعل صادر ہوتا ہے اس میں اس کی قدرت و اختیار کا کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ وہ اس کے کرنے پر ایسے ہی مجبور ہے جیسے جمادات (بے جان چیزیں)۔

فائدہ : **جہمیہ** ہی کا دوسرا نام ہے، **قال الکرماني: الجهمیة فرقة من المبتدعة ينتسبون إلى جهم بن صفوان... وهم الجبرية بفتح الجیم وسكون الموحدة** (فتح الباری: ۱۳/۴۱۷)۔ **وفی**

کشاف اصطلاحات الفنون: الجبریۃ: بفتح حین، خلاف القدریۃ.... وفتح الباء کما اشتهر اماما غلط واما الجہۃ مناسبتہ بالقدریۃ وہی فرقۃ من کبار الفرق الاسلامیۃ کالجہمیۃ. (۱: ۲۷۰) ولیہ (لی ص: ۳۵۴) الجہمیۃ: ہم جبریۃ خالصۃ.

کڑامیہ: (راء کی تشدید اور کاف کے زیر کے ساتھ، یا راء کی تخفیف اور کاف کے زیر کے ساتھ) یہ لوگ محمد بن کرام کے متبع ہیں ان کے نزدیک ایمان فقط اقرار باللسان کا نام ہے، لیکن علامہ شبیر احمد عثمانی فرماتے ہیں: مجھے دل میں یہ بات کھٹکتی تھی کہ یہ لوگ ایسے اندھے کیوں ہو گئے کہ تصدیق و عمل سب کو چھوڑ کر محض اقرار کو ایمان کہہ دیا، حالاں کہ منافقین میں اقرار پایا جاتا تھا بلکہ وہ تو اعمال بھی کرتے تھے، باوجود اس کے منافقین کا کفر نصوص قطعیہ سے ثابت ہے۔ بعد میں جب ان کے مذہب کی تصریح دیکھی گئی تو معلوم ہوا کہ ان کی مراد یہ ہے کہ دنیوی احکام میں ایمان کی حقیقت محض اقرار ہے یعنی جس میں اقرار پایا جائے گا ہم اس پر مومن کے احکام جاری کریں گے، اب اگر اس اقرار کے مطابق دل میں بھی تصدیق ہوگی تو اس کا ایمان آخرت میں بھی معتبر ہوگا اور اگر دل میں تصدیق نہیں تو آخرت میں فی الدرك الأسفل من النار ہوگا، جیسا کہ منافقین۔ اس تشریح کے بعد اہل حق کے ساتھ زیادہ اختلاف نہ رہا۔ (فضل الباری: ۱: ۲۳۶)

قدریہ: (دال کے فتح یا دال کے سکون کے ساتھ) یہ فرقہ تقدیر کا منکر ہے اور یہ کہتا ہے کہ بندہ مختار کل ہے (یعنی اپنے اعمال میں پورا با اختیار ہے) اور اپنے افعال کا خود خالق ہے اس میں اللہ تعالیٰ کی قدرت و ارادہ کا کوئی دخل نہیں۔ (مرقاۃ المفاتیح: ۱: ۷۷، الدر المنصود: ۶: ۲۸۴)

معتزلہ: یہ قدریہ ہی کے ایک جماعت کا نام ہے، یہ لوگ مرتکب کبیرہ کو ایمان سے خارج مانتے ہیں اور ایمان و کفر کے درمیان درجہ ثابت کرتے ہیں، قرآن پاک کو مخلوق اور حادث کہتے ہیں اور انسان کو اپنے تمام افعال کا خالق مانتے ہیں نیز اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرتے ہیں، اور جنت میں دیدار خداوندی ہونے کے بھی منکر ہیں۔ (الدر المنصود: ۶: ۵۰)، اس فرقہ کی کچھ تفصیل عنقریب کتاب میں آئے گی۔ دیکھئے الفرائد البہیہ: ۵۰: (۱)

(۱) قال ابن حزم فی کتاب الملل والنحل: الفرق المقربین بملة الاسلام خمس: اهل السنة، ثم المعتزلة ومنهم القدريۃ، ثم المرجئة ومنهم الجهمیۃ والکرامیۃ ثم الرافضة ومنهم الشیعة، ثم الخوارج ومنهم الأزارقة والإباضیۃ ثم المشرقون والفرقا کثیرۃ فأکثر الفتراق اهل السنة فی الفروع وأما فی الاعتقاد ففي نبذ یسیرۃ، وأما الباقون ففي مقالاتهم ما یخالف اهل السنة الخلاف البعید والقرب، فأقرب فرق المرجئة من قال: الايمان التصديق بالقلب واللسان فقط وليست العبادة من الايمان. وابعدهم الجهمیۃ القائلون بأن الايمان عقد بالقلب فقط وان أظهر الکفر والتلث بلسانه وعبد الوثن من غیر تقیۃ. والکرامیۃ: القائلون بأن الايمان قول باللسان فقط وإن اعتقد=

فن کا نام: یہ کتاب (شرح عقائد) جس فن میں ہے اس کا نام علم الکلام اور علم العقائد ہے، اور علم التوحید والصفات بھی کہتے ہیں اور حضرت امام اعظمؒ نے اس کو الفقہ الاکبر کے نام سے موسوم کیا ہے۔

(کشاف اصطلاحات الفنون: ۳۱)

لغوی معنی: کلام کے معنی بات، گفتگو اور مضمون وغیرہ کے ہیں، اور عقائد عقیدہ کی جمع ہے جس کے معنی اعتقاد اور یقین کے ہیں اور اس خبر یا قضیہ کو بھی عقیدہ کہتے ہیں جس پر پختہ یقین کیا جائے۔

اصطلاحی تعریف: هو علم يُبحث فيه عن المبدء والمعاد وأحوال المُمكنات على قانون الاسلام“ (التسہیل الترتیب ص: ۳۲) مبدء سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات، اور معاد سے مراد کثات ثانیہ (دوسری زندگی) ہے (یعنی مرنے کے بعد زندہ ہونا اور حساب و کتاب اور جزاء و سزا وغیرہ)۔ اور بعض نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے ہو علم يعرف به العقائد الاسلامية بأدلتها الشرعية“ اور بعض نے یہ تعریف کی ہے ہو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبهة عنها. (کشاف ۱: ۳۱)

موضوع: اللہ کی ذات و صفات اور ممکنات کے وہ احوال جن کا تعلق عقائد اسلامیہ سے ہے۔ وقال

بعضهم موضوعه: هو المعلوم من حيث أن يتعلق به اثبات العقائد الدينية. (کشاف ۱: ۳۱)

غرض غایت: اسلامی عقائد کی صحیح معرفت اور ان میں پیدا کئے گئے عقلی شبہات کا ازالہ۔

تدوین: اس فن کے مدون اول امام ابو حنیفہؒ ہیں، موصوف ہی نے سب سے پہلے مسائل اصولیہ (علم الکلام) کو مسائل فرعیہ (علم الفقہ) سے الگ کیا، اور اول کا نام الفقہ الاکبر رکھا اور ثانی کو (علم الفقہ) کا نام دیا، آپ کی کتاب الفقہ الاکبر علم کلام میں سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے اس کے بعد تیسرے عباسی خلیفہ ابو عبد اللہ مہدی کے دور خلافت (از ۱۵۸ھ تا ۱۶۹ھ) میں کچھ کتابیں لکھی گئیں، پھر جب پانچویں خلیفہ ہارون رشید کے دور میں مجتہدین اور زنادقہ نے سراٹھایا اور غیر مسلموں نے بھی اسلام پر اعتراضات شروع کیے تو علماء اسلام نے باقاعدہ اس فن کی تدوین کی اور تصنیف و تالیف کا کام انجام دیا۔ (تذکرۃ الفنون)

= الکفر بقلبه، ثم قال:

وأما الكلام فيما يوصف الله به فم مشترك بين الفرق الخمسة، من مثبت لها وناف، فأرأس النفاة المعتزلة والجهمية فقد بالغوا في ذلك حتى كادوا يعطلون، ورأس المثبتة مقاتل بن سليمان ومن تبعه من الرافضة والكرامية، فإنهم بالغوا في ذلك حتى شبهوا الله تعالى بخلق، تعالى الله سبحانه عن أقوالهم علوا كبيرا، ونظير هذا التباين قول الجهمية إن العبد لا قدرة له أصلا، وقول القدرية إنه يخلق فعل نفسه. (فتح الباری ۱۳: ۴۱۷)

حکلم یا حکمین: ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو علم کلام میں مہارت تامہ رکھتے ہیں اور مسائل کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں۔

احوال ماتن: نام نامی، عمر، کنیت ابو حفص لقب نجم الدین اور مفتی الثقلین ہے اور والد کا نام محمد ہے، الاسعد میں شہر کسف میں پیدا ہوئے، آپ اپنے زمانے کے امام، فقیہ، مفسر، محدث، متکلم، ادیب، نحوی، اصولی اور مشہور ائمہ حفاظ میں سے تھے، کہا جاتا ہے کہ آپ جن و انس کو تعلیم دیتے تھے اس لئے آپ کو مفتی الثقلین کہا جاتا ہے، تفسیر، فقہ، علم کلام اور تاریخ وغیرہ میں سو کے قریب آپ کی تصانیف بتائی گئی، العقائد النسفیہ علم کلام میں ایک عمدہ متن ہیں جو داخل درس ہے، آپ کی وفات ۵۳۷ھ میں ہوئی۔

احوال شارح: آپ کا اسم گرامی مسعود، لقب سعد الدین اور والد کا نام عمر ہے، ۱۷۷۲ھ یا ۱۷۷۳ھ میں تفتازان میں پیدا ہوئے اسی وجہ سے آپ کو تفتازانی کہا جاتا ہے۔

آپ ابتدا میں بہت کند ذہن تھے مگر مطالعہ کتب اور جدوجہد اور مسلسل سعی و کوشش سے آگے بڑھے، تحصیل علم کے بعد آغاز جوانی میں ہی آپ کا شمار کبار علماء میں ہونے لگا اور تحصیل علم سے فراغت کے بعد فوراً ہی مسند تدریس پر رونق افروز ہو گئے اور سیکڑوں تشنگان علوم نے آپ کے چشمہ فیض سے سیرابی حاصل کی۔ حقیقت یہ ہے کہ علامہ تفتازانی عجوبہ روزگار (زمانے کی انوکھی شخصیت) تھے، آپ کی نظیر بڑے بڑے علماء میں نہیں ملتی، آپ کی قابلیت و وسعت علمی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ میر سید شریف جیسے مد مقابل بھی آپ کی کتابوں سے استفادہ کرتے تھے۔ علامہ کفوی نے لکھا ہے کہ میر سید صاحب مبادی تالیف و اثناء تصنیف میں علامہ تفتازانی کی تحقیق و تحریر کے دریا میں غوطہ زن ہوتے تھے اور اس سے موتی نکالتے تھے، اور علامہ کی جلالتِ قدر و علو شان کے معترف تھے، لیکن جب تیمور کی مجلس میں مباحثہ کے سبب ان میں منافرت پیدا ہو گئی تو اس وقت سے باہمی وفاق جاتا رہا اور میر صاحب علامہ کے ہر قول کی تنبیہ اور ہر تحقیق سے اختلاف کرنے لگے۔

آپ کو ابتداء ہی سے تصنیف و تالیف کا بھی ذوق تھا درس و تدریس کے ساتھ مختلف علوم و فنون میں آپ نے بیش قیمت کتابیں تصنیف فرمائیں ”شرح تشریف زنجانی“ آپ کی اس وقت کی تصنیف ہے جس وقت آپ صرف سولہ برس کے تھے، آپ کی کتابوں کو اللہ تعالیٰ نے اس قدر مقبولیت عطا فرمائی کہ آج بھی متعدد کتابیں داخل درس ہیں۔ علم و فضل کا یہ درخشندہ آفتاب ۹۲۷ھ میں غروب ہوا۔ رحمۃ اللہ رحمۃ واسعة (ظفر کھلیں)۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله المتوحد (۱) بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في ثبوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته، والصلوة على نبيه محمد المؤيد بساطع حجبهم وواضح بيناتهم وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق وحماهم.

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جو اکیلا ہے اپنی عظیم ذات اور کامل صفات میں، جو پاک ہے عظمت کی صفتوں میں نقص کی آلودگیوں اور اس کی علامات سے، اور درود نازل ہو ان کے نبی حضرت محمد ﷺ پر جن کو قوت بخشی گئی ہے اللہ تعالیٰ کی روشن حجتوں اور واضح دلائل کے ذریعہ، اور ان کی آل واصحاب پر جو راہیں کے رہبر اور اس کے محافظ ہیں۔

(۱) قال الكمال محمد بن أبي شريف قدسي (المتوفى ۹۰۵هـ): واعلم أنه قد كفر استعمال المصنفين لفظ المتفرد وكذا المتوحد والمتقدس ونحوهما مع أن الأسماء توقيفية على المرجح وهو قول الأشعري ولم يرد بذلك سمع وإن ورد أصلها كالواحد والآخر أما بنحو معناه كالقدوس بالنسبة إلى المتقدس وحينئذ فإطلاقها إما على قول القاضي أبي بكر الباقلاني وهو أنه يجوز إطلاق اللفظ عليه تعالى إذا صح اتصاله به ولم يؤهم نقصاً وإن لم يرد به سمع، أو على مختار حجة الإسلام الغزالي والإمام الرازي من جواز الإطلاق دون توقيف في الوصف حيث لم يؤهم نقصاً دون الاسم لأن وضع الاسم له تعالى نوع تصرف بخلاف وصفه تعالى بما معناه ثابت له. (المسامرة بشرح المسامرة: ۶)

وقال الحافظ ابن حجر (المتوفى ۸۵۲هـ) رحمه الله: واختلف في الأسماء الحسنى هل هي توقيفية؟ بمعنى أنه لا يجوز لأحد أن يشتق من الأفعال الثابتة لله أسماء، إلا إذا ورد نص إما في الكتاب أو السنة فقال الفخر الرازي: المشهور عن أصحابنا أنها توقيفية. وقالت المعتزلة والكرامية: إذا دل العقل على أن معنى اللفظ ثابت في حق الله جاز إطلاقه على الله. وقال القاضي أبو بكر والغزالي: الأسماء توقيفية دون الصفات، قال: وهذا هو المختار. واحتج الغزالي بالاتفاق على أنه لا يجوز لنا أن نسمي رسول الله ﷺ باسم لم يسم به أبوه ولا سمى به نفسه قال: فإذا امتنع ذلك في حق المخلوقين فامتناعه في حق الله أولى (فتح الباري: ۱۱/۲۵۲ باب لله مائة اسم غير واحد، كتاب الدعوات)

وقال العلامة السيد محمود الألوسي رحمه الله (المتوفى ۱۲۷۰هـ): وفصل الغزالي قدس سره فجوز إطلاق الصفة وهو مادل على معنى زائد على الذات ومنع إطلاق الاسم وهو ما يدل على نفس الذات محتجاً بإباحة الصدق واستحبابه، والصفة لتضمنها النسبة الخبرية راجعة إليه وهي لا تتوقف إلا على تحقق معناها بخلاف الاسم فإنه لا يتضمن النسبة الخبرية وأنه ليس إلا للأيوين أو من يجري مجراهما، وأجيب بأن ذلك حيث لا مانع من استعمال اللفظ الدال على تلك النسبة والخطر قائم، وأين التراب من رب الأرباب؟ =

حل لغات وترکیب: جلال: عظمت و بزرگی، جلال کی اضافت ذات کی طرف، اسی طرح کمال

کی اضافت صفات کی طرف اضافۃ الصفة الی الموصوف کے قبیل سے ہے یعنی بجلال ذاته کے معنی ہیں: بذاته الجلیلة اسی طرح کمال صفاتہ کے معنی ہیں صفاتہ الکاملة۔ النعوت: مفرد: نعت: صفت، الجبروت: عظمت کاملہ، کمال بزرگی۔ شوائب: مفرد: شائبة: آلودگی، اچھی چیز میں بری چیز کا مل جانا۔ سیمات: مفرد: سمة: علامت، المؤید: قوت بخشا ہوا تائید سے (اسم مفعول)

ساطع: روشن حُجَج: مفرد حجة، دلیل، البينات: مفرد بینة، واضح بات، اور ہر وہ شی جو حق کو واضح کر دے، اور دلیل کو بھی ”بینة“ کہتے ہیں کیوں کہ اس سے حق کا ظہور ہوتا ہے۔ اس جگہ حجاج اور بینات سے معجزات مراد ہیں اور ضمیر مجرور اللہ کی طرف راجع ہے اور ساطع کی اضافت حجاج کی طرف اسی طرح واضح کی اضافت بینات کی طرف یا تو بمعنی من ہے یا اضافۃ الصفة الی الموصوف کے قبیل سے ہے، ہدایہ: مفرد: ہادی، رہبر، رہنما، حُماة: مفرد: حامی، محافظ، نگہبان۔

صفات باری تعالیٰ کی قسمیں:

قوله کمال صفاتہ: صفات باری تعالیٰ کی تین قسمیں ہیں (۱) صفات ذاتیہ، ان کو صفات ثبوتیہ اور صفات کمالیہ بھی کہتے ہیں (۲) صفات سلبیہ (۳) صفات افعال۔ صفات ذاتیہ سے مراد وہ صفات ہیں جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو متصف مانا جاتا ہے اور ان کی ضد کے ساتھ متصف نہیں مان سکتے، ایسی صفات اشاعرہ کے نزدیک کل سات ہیں: حیوة، قدرة، علم، سَمْع، بَصَر، ارادہ اور کلام۔ اور ماتریدیہ کے نزدیک مذکورہ سات صفات کے علاوہ آٹھویں صفت تکوین بھی ہے۔ اور صفات سلبیہ وہ صفات ہیں جن کی اللہ تعالیٰ سے نفی کی جاتی ہے، جیسے: جسم ہونا، جوہر ہونا، مرکب ہونا وغیرہ، اور صفات افعال سے مراد وہ صفات ہیں جن کی ضد کے ساتھ بھی اللہ تعالیٰ کو متصف کیا جاتا ہے، جیسے احیاء (زندہ کرنا) اماتت (مارنا) وغیرہ (شرح فقہ اکبر: ۲۵، رحمۃ اللہ الواسعہ: ۱/ ۶۵۳)

والمنحصر عندی عدم توقف إطلاق الأسماء المشتقة الراجعة إلى نوع من الصفات النفسية والفعلية، وكذا الصفات السلبية عليه تعالى على التوليف الخاص بل يصح الإطلاق بدونه لكن بعد التحری التام وبذلك الوسع لهما هو نص فی العظیم والتحفظ إلى الغایة عما یوهم أدنی أدنی نقص معاذ اللہ تعالیٰ فی حقہ سبحانه۔ لانا ما ذونون بعظیم اللہ تبارک وتعالیٰ بالأقوال والأفعال ولم یُحَدِّ لنا حَدَّ لیه، فمتی کان فی الإطلاق تعظیم له عز وجل کان ما ذونابه، والتکلیف منوط بالوسع لبعده بذل الوسع فی التعظیم یرتفع الخرج (روح المعانی: ۱۷۸/۹، ۱۸۰۰، الاعراف: ۱۸۰) مزید تفصیل کے لیے صفحہ (۲۳۸) کا ملاحظہ فرمائیں۔

یہاں پر کمال صفات سے مراد قسم اول ہے اور نعوت الجبروت سے مراد قسم ثانی یا ثالث ہے۔

وَبَعْدُ، فَإِنَّ مَبْنَىٰ عِلْمِ الشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ وَأَسَاسَ قَوَاعِدِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ هُوَ عِلْمُ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ الْمَوْسُومُ بِالْكَلَامِ الْمُنْجِي عَنْ غِيَاهِبِ الشُّكُوكِ وَظُلُمَاتِ الْأَوْهَامِ. وَإِنَّ الْمُخْتَصَرَ الْمُسَمَّى بِالْعَقَائِدِ لِلْإِمَامِ الْهَمَامِ قُدْوَةُ عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ نَجْمِ الْمِلَّةِ وَالَّذِينَ عُمَرَ النَّسْفِيُّ أَعْلَى اللَّهِ دَرَجَتَهُ فِي دَارِ السَّلَامِ. يَشْمَلُ مِنْ هَذَا الْقَنْ عَلَى غُرَرِ الْفَرَائِدِ وَدُرَرِ الْقَوَائِدِ فِي ضَمَنِ فُصُولٍ هِيَ لِلذِّينِ قَوَاعِدُ وَأُصُولٌ وَأَنْبَاءٌ نُصُوصٌ هِيَ لِلْيَقِينِ جَوَاهِرٌ وَلِفُصُوصٍ مَعَ غَايَةِ مِنَ التَّنْقِيحِ وَالتَّهْدِيبِ وَنَهَايَةِ مَنْ حُسْنِ التَّنْظِيمِ وَالتَّرْتِيبِ۔

ترجمہ : اور بہر حال حمد و صلوة کے بعد، تو بے شک علم الشرائع والاحکام کا مدار اور عقائد اسلام کے قواعد کی بنیاد علم التوحید والصفات ہے، جو کلام سے موسوم ہے، جو نجات دلانے والا ہے، شکوک کی تاریکیوں اور وہم کی ظلمتوں سے، اور بے شک وہ مختصر (رسالہ) جو موسوم ہے عقائد کے ساتھ جو ترتیب دیا ہوا ہے بڑی ہمت والے امام علماء اسلام کے پیشوا ملت اور دین کے ستارے، حضرت عمر نسفیؒ کا، اللہ تعالیٰ ان کے درجے بلند کرے جنت میں، مشتمل ہے اس فن کے عمدہ موتیوں پر اور موتی جیسے فوائد پر ایسی فصلوں کے ضمن میں جو دین کے لیے قواعد اور اصول ہیں اور ایسے نصوص کے درمیان میں جو یقین کے لیے جواہر اور نگینے ہیں، انتہائی تنقیح و تہذیب اور انتہائی عمدہ نظم و ترتیب کے ساتھ۔

لغات و ترکیب : عِلْمُ الشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ : اس سے مراد احکام فرعیہ عملیہ کا علم ہے جس کو فقہ کہا جاتا ہے، عِلْمُ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ : یہ کتاب جس فن میں ہے اس کا نام علم التوحید والصفات ہے، اور اس کو کلام بھی کہتے ہیں، الْمَوْسُومُ : نام رکھا ہوا، داغدار، الْمُنْجِي : نجات دلانے والا، اسم فاعل افعال یا تفعیل سے، غِيَاهِبٌ : مفرد غَيْهَبٌ : تاریکی، وَإِنَّ الْمُخْتَصَرَ : اس کا عطف إِنَّ مَبْنَىٰ عِلْمِ الشَّرَائِعِ پر ہے، الْمُخْتَصَرُ إِنَّ کا اسم ہے اور يشمل اس کی خبر ہے، اور مختصر سے مراد اس کتاب کا متن ہے جس کا نام العقائد النسفیة ہے، الْهَمَامُ : بڑی ہمت والا، بڑا کار گزار، بہادر اور نجی سردار۔ النَّسْفِيُّ : نسف کا رہنے والا، یہ عمر کی صفت ہے، دَارِ السَّلَامِ : سلامتی کا گھر، (مراد جنت) غُرَرٌ : یہ غزہ کی جمع ہے جس کے معنی عمدہ اور بہتر حصہ کے ہیں اور غُرَّةٌ اس سفیدی کو بھی کہتے ہیں جو گھوڑے کی پیشانی میں ہوتی ہے، الْفَرَائِدُ : مفرد، فَرِيدَةٌ : یکتا موتی، عَلٰی

عُرْوَةُ الْفَرَائِدِ کے معنی ہیں عمدہ موتیوں پر، یا روشن موتیوں پر، دُرُّر: مفرد دُرُّرہ: موتی، عَلٰی دُرِّ الْفَرَائِدِ: موتی جیسے فرائد پر، اس میں مشہ بہ کی اضافت مشہ کی طرف ہے، اُصُول: مفرد اُصْل: واضح بات، نمٹی ہوئی بات، حق اور باطل کے درمیان فیصلہ کن بات، اُصْوَص: مفرد اُص: اس کے لغوی معنی ظاہر کرنے کے ہیں اور عرف شرع میں شارع کے کلام کو نص کہا جاتا ہے، اور اصول فقہ کی اصطلاح میں نص شارع کا وہ کلام ہے جس کی دلالت اس معنی پر ظاہر ہو جس کے لیے وہ کلام لایا گیا ہو، اس جگہ اس سے مراد ماتن رحمہ اللہ کا کلام ہے، اس کے واضح المراد ہونے کی وجہ سے شارح رحمہ اللہ نے اس کو نصوص سے تعبیر کیا ہے۔ جَوَاهِر: مفرد جَوَہَر: قیمتی پتھر، اُصْوَص: مفرد اُص: گہینہ، التَّنْقِیْح: اصلاح کرنا، ردی کو خالص سے جدا کرنا، التَّهْلِیْب: صاف کرنا، کاٹ چھانٹ کر درست کرنا، التَّنْطِیْم: دھاگے میں موتیوں کو پرونا، الفاظ کو ترکیب دینا اور ملانا، التَّرْتِیْب: ہر چیز کو اس کے ٹھکانے اور مناسب مقام پر رکھنا۔

لَمَّا وَلَّتْ أَنْ أَسْرَحَهُ شَرْحًا يَفْصِلُ مُجْمَلًا بِهِ، وَيَبَيِّنُ مُعْضَلًا بِهِ، وَيَنْشُرُ مَطْوِيًّا بِهِ، وَيُظْهِرُ مَكْنُونًا بِهِ مَعَ تَوْجِيهِ لِلْكَلَامِ فِي تَنْقِيحٍ، وَتَنْبِيهِ عَلَى الْمَرَامِ فِي تَوْضِيحٍ، وَتَحْقِيقٍ لِلْمَسَائِلِ غِبِّ تَفْهِيمٍ، وَتَذْهِيقٍ لِلدَّلَائِلِ الْفَرْدِ تَحْرِيرٍ، وَتَفْسِيرٍ لِلْمَقَاصِدِ بَعْدَ تَمْهِيدٍ، وَتَكْثِيرٍ لِلْفَرَائِدِ مَعَ تَجْرِيدٍ، طَوَائِفَ كَشْحِ الْمَقَالِ عَنِ الْإِطَالَةِ وَالْإِمْلَالِ، وَتُتَجَالَفُ عَنْ طَرَفِي الْاِقْتِصَادِ الْإِطْنَابِ وَالْإِخْلَالِ، وَاللَّهُ الْهَادِي سَبِيلَ الرِّشَادِ، وَالْمَسْتَوْثِلُ لِنَيْلِ الْعِصْمَةِ وَالسَّدَادِ وَهُوَ حَسْبِي وَنِعْمَ الْوَكِيلُ.

ترجمہ: تو میں نے چاہا کہ اس کی ایسی شرح کروں جو اس کی مجمل باتوں کی تفصیل کر دے اور اس کی مشکل باتوں کو واضح کر دے، اور اس کی پیچیدہ باتوں کو کھول دے اور اس کی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کر دے، کلام کی توجیہ کے ساتھ تنقیح کے درمیان اور مقصد پر تنبیہ کرنے کے ساتھ توضیح کے درمیان، اور مسائل کی تحقیق کے ساتھ تقریر کے بعد اور دلائل کی تدقیق کے ساتھ تحریر کے بعد اور مقاصد کی تفسیر کے ساتھ تمہید کے بعد اور فرائد کو زیادہ کرنے کے ساتھ تجرید کے ساتھ، لپیٹتے ہوئے کلام کے پہلو کو طویل کرنے اور تنگ دل کر دینے سے، اور بچتے ہوئے میانہ روی کے دونوں کناروں سے یعنی اطناب اور اخلال سے، اور اللہ تعالیٰ ہی رہنمائی کرنے والا ہے راہ ہدایت کی طرف اور اسی سے سوال کیا جاتا ہے (غلطیوں سے) حفاظت اور راست گوئی کے حصول کا، اور وہ مجھ کو کافی ہے اور بہترین کار ساز ہے۔

لغات و ترکیب: مُعْضَلَات: مشکل باتیں، مَطْلُوبات: بوجہ ہاتیں، مَكْنُونَات: پوشیدہ باتیں، تَوَجُّہ: لغوی معنی ہیں: رخ پھیرنا، متوجہ کرنا، اور اصطلاحی معنی ہیں: بات کو واضح کر کے سمجھانا اور قریب الفہم بنا کر پیش کرنا، یعنی اس طرح پیش کرنا کہ کوئی اشکال اور الجھن باقی نہ رہے اور بات ذہن نشیں ہو جائے (رحمة اللہ الواسعہ: ۸۰/۱ و ۸۱/۱)، تَقْرِیر: بیان کرنا، مافی الضمیر کو ظاہر کرنا زبان یا قلم سے (ایضاً: ۸۱/۱)، تَحْوِید: حمدہ کرنا، سنوارنا، بات کو حشو و زوائد سے پاک کر کے خوبصورت طریقہ پر پیش کرنا (حوالہ بالا)، تَحْقِیق: ثابت کرنا، پختہ کرنا، مسئلہ کو دلیل سے ثابت کرنا، تَذْقِیق: ہار یک بنی سے کام لینا، دلیل کو دلیل سے ثابت کرنا، تَمْہِید: درست و ہموار کرنا، اور تمہید ان ابتدائی باتوں کو بھی کہتے ہیں جن پر مقصود کا سمجھنا موقوف ہوتا ہے، تَجْوِید: حشو و زوائد سے خالی کرنا، طَوِّیْنَا كَشْحَ الْمَقَالِ: گفتگو کے پہلو کو پلٹتے ہوئے، یعنی اعراض کرتے ہوئے کہا جاتا ہے، طَوِّی كَشْحَهُ عَنِّي: اس نے مجھ سے منہ پھیر لیا، پہلو تہی کی، الإطَالَة: طویل کرنا، الإِمْلَال: تنگ دل کر دینا، اکتادینا، الإِطْنَاب: کلام کو ضرورت سے زائد طویل کرنا، الإِخْلَال: کلام کو اتنا مختصر کر دینا جو مراد کے سمجھنے میں غل ہو جائے، الاطناب والإخلال میں تینوں اعراب ہو سکتے ہیں، اگر طَوِّی سے بدل ہو تو مجرور پڑھیں گے، اور اگر اس سے پہلے اَعْنی فعل محذوف مانیں تو منصوب پڑھا جائے گا، اور اگر مبتدا محذوف کی خبر قرار دیں تو پیش آئے گا، النیل: (س) پانا، حاصل ہونا، الْعِصْمَة: گناہوں سے بچنے کا ملکہ، گناہوں سے حفاظت، پاکدامنی، السداد: راست گوئی، درست اور ٹھیک بات کہنا، راہ راست پر مستقیم رہنا۔

إِعْلَمُ أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ مِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِكَيْفِيَّةِ الْعَمَلِ وَتُسَمَّى فَرْعِيَّةً وَعَمَلِيَّةً، وَمِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِعْتِقَادِ وَتُسَمَّى أَصْلِيَّةً وَاعْتِقَادِيَّةً، وَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْأَوَّلَى يُسَمَّى عِلْمَ الشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ لِمَا أَنَّهَا لَا تُسْتَفَادُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَلَا يَسْبِقُ الْفَهْمُ عِنْدَ إِطْلَاقِ الْأَحْكَامِ إِلَّا إِلَيْهَا وَبِالثَّانِيَةِ عِلْمُ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ، لِمَا أَنَّ ذَلِكَ أَشْهُرُ مَبَاحِثِهِ وَأَشْرَفُ مَقَاصِدِهِ -

ترجمہ: تو جان کہ بے شک احکام شرعیہ ان میں سے بعض وہ ہیں جو عمل کی کیفیتوں سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کا نام فرعیہ و عملیہ رکھا جاتا ہے۔ اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کا نام اصلیہ و اعتقادیہ رکھا جاتا ہے، اور وہ علم جو پہلی قسم کے احکام سے متعلق ہے اس کو علم الشرائع والاحکام کا نام دیا جاتا ہے؛ اس وجہ سے کہ وہ نہیں حاصل ہوتے ہیں مگر شریعت ہی کی جہت سے اور فہم نہیں سبقت کرتا ہے، احکام کے اطلاق کے

وقت مگر انہی کی جانب۔ اور (وہ علم جو) دوسری قسم کے احکام سے (متعلق ہے اس کا نام رکھا جاتا ہے) علم التوحید والصفات، اس وجہ سے کہ یہ (یعنی توحید و صفات) اس کے مباحث میں زیادہ مشہور اور اس کے مسائل میں زیادہ باعزت ہیں۔

حل لغات و ترکیب : کیفیۃ العمل : عمل سے مراد بندوں کے افعال ہیں، اور کیفیت سے

مراد وہ احوال ہیں جن کے ساتھ بندوں کے افعال متصف ہوتے ہیں جیسے صحت، فساد، حرمت اور کراہت وغیرہ، بالثانیۃ: اس کا عطف بالاولیٰ پر ہے، اور علم التوحید کا عطف علم الشرائع پر ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے والعلم المتعلق بالثانیۃ یسمى علم التوحید والصفات اس صورت میں دو مختلف عاملوں کے معمولوں پر ایک حرف عطف کے ذریعہ عطف کرنا لازم آئے گا (۱) مقاصد: مسائل۔

(۱) دو مختلف عاملوں کے معمولوں پر عطف کا حکم: اس کے جائز ہونے میں اختلاف ہے، امام سیبویہ کے نزدیک بالکل جائز نہیں ہے اور امام فراء کے نزدیک مطلقاً جائز ہے اور جمہور کے نزدیک صرف اس صورت میں جائز ہے جب معطوف علیہ میں بعض مجرور ہو اور بعض مرفوع یا منصوب اور مجرور مقدم ہو مرفوع یا منصوب پر، اسی طرح معطوف کے اندر بھی بعض مجرور ہو اور بعض مرفوع یا منصوب، جیسے: فسی الدار زید، والحجرۃ عمرو، اس میں الدار اور زید معطوف علیہ ہے اور الحجرۃ اور عمرو معطوف ہے اور دونوں میں ایک مجرور ہے اور ایک مرفوع اور مجرور مقدم ہے مرفوع پر۔

دوسری مثال: ان فی الدار زیداً، والحجرۃ عمرو، اس میں الدار اور زید معطوف علیہ ہے، الحجرۃ اور عمرو معطوف اور دونوں میں ایک مجرور ہے اور ایک منصوب، اور مجرور مقدم ہے منصوب پر۔

لیکن یہاں یعنی شارح کی عبارت میں یہ صورت نہیں ہے، اس لیے کہ معطوف علیہ بالاولیٰ ہے اور معطوف بالثانیۃ، اور دونوں جار مجرور کا مجموعہ ہے، پس نہ تو معطوف علیہ مجرور ہے نہ معطوف، لہذا یہ کہا جائے گا کہ شارح رحمہ اللہ کی یہ عبارت ان لوگوں کے قول پر مبنی ہے جو دو مختلف عاملوں کے معمولوں پر عطف کو مطلقاً جائز قرار دیتے ہیں، البتہ اگر یہ کہا جائے کہ ”بالثانیۃ“ کا عطف ”بالاولیٰ“ پر نہیں ہے جو جار مجرور کا مجموعہ ہے بلکہ صرف اولیٰ پر ہے حرف جر کے اعادہ کے ساتھ، اور الثانیۃ مجرور ہے اس ہا کی وجہ سے جو بالاولیٰ کے اندر ہے، جس طرح مورد ہک و ہزیدہ جیسی مثالوں میں راجع قول پر معطوف جار مجرور کا مجموعہ ہزیدہ نہیں ہے بلکہ صرف مجرور ہے یعنی زید، اور وہ مجرور ہے ہاء اول کی وجہ سے جو ہک میں ہے، تو اس صورت میں یہ عبارت جمہور کے قول کے مطابق ہو جائے گی۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ علم التوحید خبر ہو مبتدا محذوف کی، ای والعلم المتعلق بالثانیۃ علم التوحید والصفات یا منصوب ہو فعل محذوف کی وجہ سے: ای ویسمى العلم المتعلق بالثانیۃ علم التوحید والصفات۔

﴿احکام شرعیہ کی دو قسمیں احکام عملیہ و فرعیہ اور احکام اصلیہ و اعتقادیہ﴾

قوله اعلم ان الاحکام الشرعية الخ: شارح علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اس عبارت میں یہ بیان فرما رہے ہیں کہ احکام شرعیہ دو قسم کے ہیں: کچھ تو وہ ہیں جن کا تعلق اعمال کی کیفیتوں سے ہے یعنی جن میں اعمال کے وجوب، اباحت، کراہت، حرمت اور صحت و فساد وغیرہ کو بیان کیا گیا ہے اور ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فلاں عمل واجب ہے اور فلاں عمل مباح ہے اور فلاں عمل صحیح ہے اور فلاں عمل فاسد ہے، جیسے شریعت کا یہ حکم کہ نماز فرض ہے اور بیع و شراء مباح ہے اور چوری حرام ہے وغیرہ۔

اس قسم کے احکام کو احکام عملیہ و فرعیہ کہا جاتا ہے اور جو علم ان احکام سے متعلق ہے یعنی جس علم کے اندر ان احکام سے بحث کی جاتی ہے اور جس کے ذریعہ ان احکام کی معرفت حاصل ہوتی ہے اس کو علم الشرائع والا احکام کہا جاتا ہے، علم الشرائع تو اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ شرائع جمع ہے شریعت کی اور یہ احکام شریعت ہی سے حاصل ہوتے ہیں، اور علم الاحکام کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جب احکام کا لفظ مطلق بولا جاتا ہے تو ذہن اسی کی طرف (یعنی احکام عملیہ کی طرف) سبقت کرتا ہے۔

احکام اصلیہ و اعتقادیہ: اور احکام شرعیہ میں سے بعض وہ ہیں جن کا تعلق اعتقاد سے ہے یعنی ان میں عقائد کو بیان کیا گیا ہے، جیسے: شریعت کا یہ حکم کہ اللہ ایک ہے، محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، اس قسم کے احکام کو احکام اصلیہ و اعتقادیہ کہا جاتا ہے اور جو علم ان احکام سے متعلق ہے یعنی جس علم کے اندر اس قسم کے احکام سے بحث کی جاتی ہے اس کو علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے، اور اس نام سے موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس علم کے اندر جن احکام و مسائل سے بحث کی جاتی ہے ان میں توحید اور صفات باری تعالیٰ کا مسئلہ زیادہ مشہور اور اہم ہے، پس اس کی زیادہ شہرت و اہمیت کی وجہ سے پورے علم کو اس نام سے موسوم کر دیا گیا۔

وَلَقَدْ كَتَبْنَا الْآوَالَ مِنْ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ لِصَفَاءِ عَقَائِدِهِمْ بِبَرَكَاتِهِ صُحْبَةِ النَّبِيِّ ﷺ وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِزَمَانِهِ وَلِقَلَّةِ الْوَقَائِعِ وَالْإِخْتِلَافَاتِ وَتَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَى الشَّقَاتِ مُسْتَعِينِينَ عَنْ تَذْوِينِ الْعُلَمَاءِ وَتَرْئِيهِمَا أَبْوَابًا وَفُصُولًا، وَتَقْرِيرِ مَقَاصِدِهِمَا فِرْعَا وَأُصُولًا إِلَى أَنْ حَدَّثَتِ الْفِتْنُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْبَغْيُ عَلَى أَيْمَةِ الدِّينِ، وَظَهَرَ إِخْتِلَافُ الْأَرَاءِ وَالْمِيلُ إِلَى الْبِدْعِ وَالْأَهْوَاءِ، وَكَثُرَتِ الْفَتَاوَى وَالْوَقَائِعُ وَالرَّجُوعُ إِلَى الْعُلَمَاءِ فِي الْمُهَيِّمَاتِ فَاشْتَغَلُوا بِالنَّظَرِ وَالِاسْتِدْلَالِ وَالْإِجْتِهَادِ وَالِاسْتِنْبَاطِ وَتَمْهِيدِ الْقَوَاعِدِ وَالْأُصُولِ

وَتَرْتِيبُ الْأَبْوَابِ وَالْفُصُولِ وَتَكْثِيرُ الْمَسَائِلِ بِأَدْلِعِهَا وَإِيرَادُ الشُّبْهِ بِأَجْوَبَتِهَا، وَتَعْيِينُ الْأَوْضَاعِ وَالْإِصْطِلَاحَاتِ، وَتَعْيِينُ الْمَذَاهِبِ وَالْإِخْتِلَافَاتِ.

ترجمہ: اور تحقیق کہ پہلے لوگ یعنی صحابہ و تابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اپنے عقائد کے صاف ہونے کی وجہ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت سے، اور عہد کے قریب ہونے کی وجہ سے آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانہ سے، اور واقعات و اختلافات کے کم ہونے کی وجہ سے، اور ان کے قادر ہونے کی وجہ سے ثقہ لوگوں کی طرف رجوع کرنے پر، بے نیاز تھے ان دونوں علموں (یعنی علم الشرائع والا حکام، اور علم التوحید والصفات) کی تدوین سے، اور ان دونوں کو ترتیب دینے سے ہابوں اور فصول کی صورت میں، اور ان دونوں کے مسائل کو بیان کرنے سے فروع اور اصول (یعنی جزئیات و کلیات) کی شکل میں، یہاں تک کہ پیدا ہوئے مسلمانوں کے درمیان فتنے اور ائمہ دین پر ظلم، اور ظاہر ہوا رایوں کا اختلاف اور بدعات و خواہشات کی طرف میلان، اور زیادہ ہو گئے فتاویٰ اور واقعات اور علماء کرام کی طرف رجوع اہم مسائل میں، تو وہ مشغول ہوئے نظر و استدلال اور اجتہاد و استنباط میں اور اصول و قواعد کی تمہید اور ابواب و فصول کی ترتیب میں اور مسائل کو زیادہ کرنے میں ان کے دلائل کے ساتھ اور شبہات کو ذکر کرنے میں ان کے جوابات کے ساتھ اور اوضاع و اصطلاحات کی تعیین میں اور مذاہب و اختلافات کو بیان کرنے میں۔

لغات و ترکیب: الاوائل: الاول کی جمع بمعنی متقدمین، پہلے لوگ، یہ کانت کا اسم ہے اور خبر مستغنین ہے جو تیسری سطر میں ہے، من الصحابة والتابعین: یہ الاوائل کا بیان ہے، لصفاء عقائدہم: یہ مستغنین سے متعلق ہے، قرب العهد: اس کا عطف صفاء عقائدہم پر ہے، لقلۃ الوقائع: یہ بھی مستغنین سے متعلق ہے، الوقائع: اس کا واحد وقعة ہے (خلاف قیاس) پیش آمدہ مسائل، وہ امور جو سوال کے محتاج ہوں، تمکنہم: اس کا عطف قلۃ الوقائع پر ہے، تمکن: قادر ہونا، یہ من کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اور من کا ترجمہ علی سے کیا جاتا ہے، تمکن منہ: کے معنی ہیں اس پر قادر ہو گیا، المراجعة: رجوع کرنا، بات چیت کرنا، الثقات: مفرد ثقة: وہ شخص جس کے قول پر اعتماد کیا جائے، واصل میں یہ مصدر ہے جس کے معنی اعتماد کرنے کے ہیں، تدوین: یکجا جمع کرنا، ترتیب دینا، العلمین: یہ علم کا تثنیہ ہے، اور اس سے مراد علم الشرائع، اور علم التوحید ہے، الفتن: مفرد فتنة: آزمائش، گمراہی، یہاں پر گمراہ فرقے مراد ہیں جیسے جبریت، قدریت، معتزلہ اور خوارج وغیرہ، بدع: مفرد بدعة: ہر وہ نئی چیز جس کی کتاب و سنت اور قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر (عہد صحابہ و تابعین و تبع تابعین) میں کوئی

اصل نہ ہو اور اس کو دین اور کارِ ثواب سمجھ کر کیا جائے (فوائد ثنائی، پارہ ۲، رکوع ۲۰) الفعاوی: مفرد: الفعوی: کسی مسئلہ کا جواب، وہ حکم شرعی جو کسی سوال کے جواب میں فقیہ بیان کرے، المهمات: مفرد: مهمة: اہم امور، الاستدلال: دعویٰ پر دلیل قائم کرنا، الاجتهاد: اس کے لغوی معنی ہیں کسی کام میں انتہائی کوشش صرف کرنا، اور اصطلاحی معنی ہیں کسی حکم شرعی کی تحقیق و جستجو میں انتہائی کوشش صرف کرنا، الاستعساض: قرآن و حدیث کے اندر جو احکام مخفی ہیں ان کو ظاہر کرنا، الشبہ: مفرد: شبهة: شک، اعتراض جس سے حق و باطل میں اشتباہ واقع ہو جائے، الاجوبة: جواب کی جمع، الأوضاع: مفرد: الوضیع: کسی لفظ کو کسی مفہوم کے لیے متعین کرنا، ایک شئی کو دوسری شئی پر دلالت کے لیے متعین کرنا، الوضع: عند اهل العربية عبارة عن تعيين الشيء للدلالة على شيء، والشيء الأول هو الموضوع لفظاً كان أو غيره كالخط والعقد والنصب والإشارة والهيئة. والشيء الثاني هو المعنى الموضوع له. هذا تعريف لمطلق الوضع لا لوضع اللفظ، أما وضع اللفظ فهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى (کشاف ۴: ۳۳۰)۔ الاصطلاحات: مفرد: الاصطلاح: کسی لفظ کو اس کے لغوی مفہوم کے علاوہ کسی اور معنی کے لیے متعین کرنا، کسی جماعت کا کسی چیز کا کوئی نام تجویز کر لینے پر اتفاق کر لینا، (کتاب التریفات)

وفی کشاف اصطلاحات الفنون: الاصطلاح: هو العرف الخاص، وهو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيء باسم بعد نقله عن موضوعه الأول، لمناسبة بينهما كالعموم والخصوص، أو لمشاركتهما في أمر، أو مشابھتهما في وصف، أو غيرها، (۲۳: ۳)

علم الشرائع والاحکام اور علم التوحید والصفات کی تدوین اور اس کے اسباب قولہ: وقد كانت الاوائل الخ: اس عبارت میں شارح رحمہ اللہ نے علم الشرائع والاحکام، اور علم التوحید والصفات کی تدوین کے اسباب و وجوہ بیان فرمائی ہیں، اور اس بیان سے شارح رحمہ اللہ کا مقصد ان لوگوں کی تردید کرنا ہے جو علم کلام کی فضیلت کا انکار کرتے ہیں اور اس کی جمع و تدوین کو بدعت کہتے ہیں، اس وجہ سے آنحضور ﷺ اور صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم اجمعین کے مبارک دور میں اس کی تدوین نہیں ہوئی۔ (۱)

(۱) قال العلامة الخيالي: هذا تمهيد بيان شرف العلم وغايته مع الإشارة إلى دفع ما يقال: من أن تدوين هذا العلم لم يكن في عهد النبي ﷺ ولا في عهد الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما أهملوه (الخيالي: ۱۴)

شارح رحمہ اللہ کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ ابتدائی دور میں اس کی تدوین اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ صحابہ کرام کے عقائد آنحضور ﷺ کی صحبت کی برکت سے اور تابعین کے عقائد عہد رسالت سے ان کا زمانہ قریب ہونے کی وجہ سے شکوک و شبہات سے بالکل پاک و صاف تھے، اور اس وقت واقعات و اختلافات بھی کم تھے، اور وہ لوگ بوقت ضرورت ایسے علماء کی طرف رجوع کرنے پر بہ سہولت قادر تھے جو علم و عمل دونوں اعتبار سے ثقہ اور معتمد علیہ تھے اس لیے ان لوگوں کو ان دونوں علموں کی تدوین کی حاجت نہ تھی، لیکن آگے چل کر جب مسلمانوں میں اعتقادی گمراہیاں پیدا ہوئیں اور ائمہ دین پر ظلم و زیادتی ہونے لگی اور بدعات و خواہشات نفس کی طرف میلان ظاہر ہوا، نیز فتاویٰ اور واقعات (نئے مسائل) کی کثرت ہوئی اور اہم مسائل میں علماء کی طرف لوگوں کا رجوع زیادہ ہو گیا تو ان علموں کی تدوین کی حاجت محسوس ہوئی، پس اس وقت کے علماء اس طرف متوجہ ہوئے اور انہوں نے باقاعدہ اجتہاد و استنباط کا کام شروع کیا اور اس کے لیے اصول و قواعد وضع کئے اور عقائد اسلام کی تنقیح و تہذیب کی، اور اسلام کے اصولی و اعتقادی احکام کو فروعی احکام سے الگ کیا اور اول کے علم کا نام کلام اور دوسری قسم کے احکام کے علم کا نام فقہ رکھا، اور جس علم کے ذریعہ اولہ کے احوال کی معرفت ہوتی ہے اس کو اصول فقہ کا نام دیا۔

وَسَمُوا مَا يُفِيدُ مَعْرِفَةَ الْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ عَنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ بِالْفِقْهِ، وَمَعْرِفَةَ أَحْوَالِ الْأَدِلَّةِ
إِجْمَالًا فِي إِفَادَتِهَا الْأَحْكَامَ بِأَصُولِ الْفِقْهِ، وَمَعْرِفَةَ الْعُقَائِدِ عَنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ بِالْكَلَامِ۔

ترجمہ: اور جو علم فائدہ دیتا ہے احکام عملیہ کی معرفت کا اس حال میں کہ وہ معرفت حاصل ہو اس کے تفصیلی دلائل سے اس کا ان لوگوں نے فقہ نام رکھا۔ اور (جو علم فائدہ دیتا ہے) اولہ کے احوال کی معرفت کا اجمالی طور پر ان کے احکام کا فائدہ پہنچانے میں، اس کا ان لوگوں نے اصول فقہ نام رکھا۔ اور (جو علم فائدہ دیتا ہے) عقائد کی معرفت کا اس حال میں کہ وہ معرفت حاصل ہو ان کے تفصیلی دلائل سے اس کا نام انھوں نے کلام رکھا۔

لغات و ترکیب: عن ادلتها التفصيلية: یہ حاصلہ یا صادرة محذوف سے متعلق ہو کر معرفۃ الاحکام سے حال ہے، الادلۃ دلیل کی جمع ہے اور ادلۃ تفصیلیہ سے مراد کتاب و سنت اجماع اور قیاس ہے، بالفقہ: یہ بھی سموا کے متعلق ہے ہو معرفۃ احوال الادلۃ: اس کا عطف معرفۃ الاحکام پر ہے، لہذا التقدير

عبارت یہ ہوگی وسموا ما یفید معرفة احوال الأدلة: باصول الفقہ: یہ سموا کے متعلق ہے، و معرفة العقائد: اس کا عطف بھی معرفة الاحکام پر ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے: وسموا ما یفید معرفة العقائد الخ، عن ادلتها التفصيلة: یہ حاصلة مخدوف سے متعلق ہو کر معرفة العقائد سے حال ہے، بالکلام: یہ سموا سے متعلق ہے۔

فقہ، اصول فقہ اور علم کلام کی تعریفات: قولہ سموا ما یفید اس عبارت میں شارح رحمہ اللہ نے فقہ، اصول فقہ، اور کلام کی تعریف بیان فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو علم احکام عملیہ کی معرفت کا فائدہ دیتا ہے اس حال میں کہ وہ معرفت ان کے دلائل سے حاصل ہو اس کا نام فقہ ہے، اور جس علم سے ادلہ کے احوال کی معرفت حاصل ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ وہ احکام تک پہنچانے والے ہیں اس کو اصول فقہ کہا جاتا ہے۔ اور جو علم عقائد اسلامیہ کی معرفت کا فائدہ دیتا ہے اس حال میں کہ وہ معرفت دلائل سے حاصل ہو اس کا نام کلام ہے۔

مذکورہ تعریفات پر اعتراض: شارح رحمہ اللہ نے فقہ کی جو تعریف بیان کی ہے اس پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ احکام عملیہ کی معرفت اورشی ہے اور جس علم کے ذریعے یہ معرفت حاصل ہوتی ہے وہ اورشی ہے کیوں کہ شارح رحمہ اللہ نے اوّل کو مفاد (مفعول) قرار دیا ہے اور دوسرے کو مفید (فاعل)، اور ظاہر ہے کہ ایک ہی شی مفید اور مفاد دونوں نہیں ہو سکتیں، پس اس تعریف کا حاصل یہ ہوا کہ فقہ احکام عملیہ کی معرفت کا نام نہیں ہے بلکہ فقہ نام ہے اس علم کا جس کے ذریعے احکام عملیہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے حالاں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ احکام عملیہ ہی کی معرفت کو فقہ کہا جاتا ہے۔ چنانچہ عام طور پر فقہ کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے هو العلم بالاحکام الشرعية العملية بادلته التفصيلة: (کشاف ج ۱: ص ۴۲) یعنی فقہ احکام عملیہ کا وہ علم ہے جو ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو اور یہی اشکال اصول فقہ اور کلام کی تعریف پر بھی ہوتا ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب: اس کا ایک جواب یہ ہے کہ شارح رحمہ اللہ کی تعریف میں احکام عملیہ کی معرفت اور وہ علم جس سے یہ معرفت حاصل ہوتی ہے، دونوں کا مصداق ایک ہے اور مفید و مفاد میں تغایر حقیقی ضروری نہیں؛ بلکہ تغایر اعتباری بھی کافی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ”ما یفید“ کے اندر ”ما“ سے مراد احکام کلیہ کا علم ہے اور معرفة الاحکام العملية میں احکام سے مراد احکام جزئیہ ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ فقہ نام ہے احکام کلیہ کے اس علم کا جو احکام جزئیہ

کی معرفت کا فائدہ دیتا ہے۔ یا قسا سے مراد ملکہ استنباط ہے اور مطلب یہ ہے کہ فقہ نام ہے اس ملکہ استنباط کا جو احکام عملیہ کی معرفت کا فائدہ دیتا ہے۔

قولہ فی الفادہا الاحکام: یہ قید اس لیے بڑھائی گئی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ مطلقاً اولہ کے احوال کی معرفت کا نام اصول فقہ نہیں ہے بلکہ اصول فقہ نام ہے اولہ کے احوال کو جاننے کا، اس حیثیت سے کہ وہ احکام کے استنباط تک پہنچانے والے ہیں۔

(۱) لِأَنَّ عِنْوَانَ مَبَاحِثِهِ كَانَ قَوْلُهُمْ: الْكَلَامُ فِي كَذَا وَكَذَا، (۲) وَلَئِنْ مَسَّالَةَ الْكَلَامِ كَانَتْ أَشْهَرَ مَبَاحِثِهِ وَأَكْثَرَهَا نِزَاعًا وَجِدَ الْاِحْتِيَاجَ أَنْ بَعْضَ الْمُتَعَلِّمِينَ قَتَلَ كَثِيرًا مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ لِعَدَمِ قَوْلِهِمْ بِخَلْقِ الْقُرْآنِ، (۳) وَلَئِنَّهُ يُورِثُ قُدْرَةً عَلَى الْكَلَامِ فِي تَحْقِيقِ الشَّرْعِيَّاتِ وَالْإِزَامِ الْخُصُومِ كَمَا لِمَنْطِقٍ لِلْفَلَاسِيفَةِ، (۴) وَلَئِنَّهُ أَوَّلُ مَا يُجِبُ مِنَ الْعِلْمِ الَّتِي إِنَّمَا تُعَلَّمُ وَتُتَعَلَّمُ بِالْكَلَامِ فَأُطْلِقَ عَلَيْهِ هَذَا الْاسْمَ لِذَلِكَ ثُمَّ خُصَّ بِهِ وَلَمْ يُطْلَقْ عَلَى غَيْرِهِ تَمِيزًا، (۵) وَلَئِنَّهُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالْمُبَاحِثَةِ وَإِدَارَةِ الْكَلَامِ مِنَ الْجَانِبِينَ وَغَيْرِهِ قَدْ يَتَحَقَّقُ بِمُطَالَعَةِ الْكُتُبِ وَالتَّأَمُّلِ، (۶) وَلَئِنَّهُ أَكْثَرُ الْعِلْمِ نِزَاعًا وَخِلَافًا فَيَسْتَشْدُ الْفِتْنَارُ إِلَى الْكَلَامِ مَعَ الْمُخَالِفِينَ وَالرَّدِّ عَلَيْهِمْ، (۷) وَلَئِنَّهُ لِقُوَّةِ ادِّعَائِهِ صَارَ كَأَنَّهُ هُوَ الْكَلَامُ دُونَ مَا عَدَاهُ مِنَ الْعِلْمِ كَمَا يَقَالُ لِلْأَفْقَى مِنَ الْكَلَامِيِّينَ هَذَا هُوَ الْكَلَامُ، (۸) وَلَئِنَّهُ لِابْتِنَائِهِ عَلَى الْأَدِلَّةِ الْقُطْعِيَّةِ الْمُؤَيَّدِ أَكْثَرُهَا بِالْأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ كَانَ أَشَدَّ الْعِلْمِ تَأْثِيرًا فِي الْقَلْبِ وَتَغْلُغًا فِيهِ فَسُمِّيَ بِالْكَلَامِ الْمَشْتَقِ مِنَ الْكَلَمِ وَهُوَ الْجَرَحُ.

ترجمہ:

- (۱) اس لیے کہ اس کے مباحث کا عنوان تھا: الکلام فی کذا وکذا۔
- (۲) اور اس لیے کہ کلام کا مسئلہ تھا اس کے مباحث میں زیادہ مشہور اور ان میں زیادہ بڑھا ہوا نزاع و جدال کے اعتبار سے یہاں تک کہ ناحق غلبہ حاصل کرنے والوں میں سے بعض نے قتل کر دیا اہل حق میں بہت سے لوگوں کو ان کے اقرار نہ کرنے کی وجہ سے قرآن کے مخلوق ہونے کا۔
- (۳) اور اس لیے کہ وہ کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے احکام شرعیہ کو ثابت کرنے میں اور مخالفین کو لا جواب کرنے میں جیسے منطق فلاسفہ کے لیے۔

(۴) اور اس لیے کہ وہ سب سے مقدم ہے ان علوم میں جو واجب ہیں جو سکھائے جاتے ہیں کلام کے ذریعہ پس اس پر اس کا اطلاق کر دیا گیا اسی وجہ سے، پھر خاص کر دیا گیا اس کو اسی کے ساتھ اور نہیں اطلاق کیا گیا اس کے علاوہ پرا متیاز پیدا کرنے کے لیے۔

(۵) اور اس لیے کہ وہ متحقق ہوتا ہے بحث کرنے سے اور کلام کو گھمانے سے دونوں جانب سے اور اس کے علاوہ (دیگر علوم) کبھی متحقق ہو جاتے ہیں کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے۔

(۶) اور اس لیے کہ وہ تمام علوم میں زیادہ بڑھا ہوا ہے نزاع و خلاف کے اعتبار سے، پس سخت ہو جاتی ہے اس کی محتاجی مخالفین کے ساتھ گفتگو کی جانب اور ان پر رد کرنے کی جانب۔

(۷) اور اس لیے کہ وہ اپنے دلائل کی قوت کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا کہ وہی کلام ہے نہ کہ وہ علوم جو اس کے علاوہ ہیں، جیسا کہ کہا جاتا ہے دو کلاموں میں سے اقویٰ کو کہ یہی کلام ہے۔

(۸) اور اس لیے کہ وہ دلائل قطعیہ (عقلیہ) پر مبنی ہونے کی وجہ سے جن میں سے اکثر مؤید ہیں نقلی دلائل سے، دیگر علوم کے مقابلہ میں زیادہ سخت ہے دل میں اثر کرنے اور اس میں سرایت کرنے کے اعتبار سے پس اس کو موسوم کر دیا گیا کلام کے ساتھ جو مشتق ہے کلم سے اور وہ زخمی کرنا ہے

لغات: المتعلبة: ناحق زور و برستی سے قابض ہونے والی جماعت، تمیز: جدا کرنا، باب تفعیل کا مصدر ہے ایک یا کے حذف کے ساتھ، ادارة: گھمانا، چکر دینا، الأدلة القطعية: عقلی دلائل، الأدلة السمعية: نقلی دلائل (قرآن، حدیث اور اجماع)، تغلغلًا: داخل ہونا، سرایت کرنا، کلمہ: زخمی کرنا،

علم کلام کی آٹھ وجوہ تسمیہ: قولہ لان عنوان مباحثہ: یہاں سے شارح ”علم کلام کو اس نام کے ساتھ موسوم کرنے کی وجہ بیان فرما رہے ہیں، شارح نے آٹھ وجوہیں بیان کی ہیں۔

پہلی وجہ: ابتداء میں اس علم کے مباحث کا عنوان ”باب فی کذا“ یا ”فصل فی کذا“ کے بجائے: ”الكلام فی کذا“ ہوتا تھا اس وجہ سے اس کو کلام کہا جانے لگا۔

دوسری وجہ: اس علم کے مباحث میں کلام اللہ یعنی قرآن کے مخلوق ہونے نہ ہونے کا مسئلہ ایک وقت میں زیادہ مشہور تھا اور اس میں اختلاف بھی بہت زیادہ تھا، اس وجہ سے اس کا کلام نام رکھ دیا گیا۔

تیسری وجہ: اس علم کے ذریعہ مسائل شرعیہ کو ثابت کرنے میں اور مخالفین کو جواب کرنے میں تکلم پر

قدرت حاصل ہوتی ہے اسلئے اس کو کلام کہا جاتا ہے جیسے فن منطق کا نام منطق اس وجہ سے ہے کہ اس کے ذریعہ فلاسفہ کو مسائل فلسفہ کو ثابت کرنے میں نطق اور تکلم پر قدرت حاصل ہوتی ہے۔

چوتھی وجہ: یہ علم ان علوم ضروریہ میں جن کی تعلیم و تعلم کلام اور تکلم کے ذریعہ ہوتی ہے، سب سے مقدم ہے اسلئے ابتداء اور اولاً اس پر کلام کا اطلاق کیا گیا، پھر اس نام کو اسی کے ساتھ خاص کر دیا گیا اور دوسرے علوم پر اس کا اطلاق نہیں کیا گیا تاکہ امتیاز اور شناخت باقی رہے۔

فائدہ: علم کلام دیگر علوم ضروریہ میں مقدم اس لیے ہے کہ اس کے ذریعہ اللہ رسول کی معرفت اور تصدیق حاصل ہوتی ہے اور یہ سب چیزوں سے مقدم ہے۔

پانچویں وجہ: یہ علم، کلام اور بحث و مباحثہ ہی سے حاصل ہوتا ہے اور دیگر علوم مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں اس لیے اس کا نام کلام رکھ دیا گیا۔

چھٹی وجہ: اس علم کا تعلق عقائد سے ہے اور عقائد میں اختلاف زیادہ ہے اور سخت ہے، پس اور علوم کے مقابلے میں اس علم کے اندر مخالفین کے ساتھ کلام اور بحث و مباحثہ کی ضرورت زیادہ پڑتی ہے اس لیے اس کو کلام کے نام سے موسوم کر دیا گیا۔

ساتویں وجہ: جس طرح کبھی دو کلاموں میں سے اقویٰ کو کہہ دیتے ہیں **هذا هو الکلام** کہ یہی کلام ہے، اسی طرح یہ علم بھی اپنے دلائل کی قوت کی وجہ سے اس لائق تھا کہ اس کو کلام کہا جائے اور اس کے مقابلے میں دیگر علوم ایسے نہ تھے اس لئے اس کا نام کلام رکھ دیا گیا۔

آٹھویں وجہ: کلام چوں کہ **کَلِمٌ** سے مشتق ہے جس کے معنی زخمی کرنے کے ہیں، اور یہ علم بہ نسبت اور علوم کے دلوں میں زیادہ اثر انداز ہوتا ہے اور دلوں کو زخمی کرتا ہے کیونکہ اس کی بنیاد ایسے قطعی دلائل (براہین عقلیہ) پر ہے جن میں سے اکثر عقلی دلائل یعنی کتاب و سنت اور اجماع امت سے مؤید ہیں، پس اس کے دلوں میں زیادہ اثر انداز ہونے اور دلوں کو زیادہ زخمی کرنے کی وجہ سے اس کا نام کلام رکھ دیا گیا۔

وهذا هو کلام القداماء ومُعظمُ خِلَافِیَاتِهِ مَعَ الْفِرَقِ الْإِسْلَامِیَةِ خِصُوصًا الْمُعْتَزِلَةُ لِأَنَّهُمْ
أَوَّلُ فِرْقَةٍ أَسَّسُوا قَوَاعِدَ الْخِلَافِ لَهَا وَرَدَّ بِهِ ظَاهِرُ السُّنَّةِ وَجَرَى عَلَيْهِ جَمَاعَةُ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ
اللَّهِ عَلَيْهِ أَجْمَعِينَ فِی بَابِ الْعُقَائِدِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ رَئِیسَهُمْ وَأَصْلَ عِطَائِهِ عِزُّ عَنْ مَجْلِسِ

الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ وَيُقَرَّرَانِ مَنْ ارْتَكَبَ الْكَبِيرَةَ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَيُثَبِّتُ الْمَنْزِلَةَ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ فَقَالَ الْحَسَنُ: اعْتَزَلْ عَنَّا، فَسُئِلَ الْمُعْتَزِلَةُ، وَهُمْ سَمُّوْا أَنْفُسَهُمْ أَصْحَابَ الْعَدْلِ وَالتَّوْحِيدِ لِقَوْلِهِمْ بِوُجُوبِ ثَوَابِ الْمَطِيعِ وَعِقَابِ الْعَاصِي عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَنَفْيِ الصِّفَاتِ الْقَدِيمَةِ عَنْهُ.

ترجمہ: اور یہ متقدمین کا علم کلام ہے اور اس کا زیادہ اختلاف اسلامی فرقوں کے ساتھ تھا، خاص طور پر معتزلہ کے ساتھ، اس لیے کہ یہ سب سے پہلا فرقہ ہے جس نے ایسے قواعد کی بنیاد رکھی جو مخالف تھے اس طریقے کے جسکو ظاہر سنت نے بیان کیا تھا، اور جس پر صحابہؓ کی جماعت چلی تھی عقائد کے باب میں اور یہ اس وجہ سے کہ انکا سردار واصل بن عطاء حضرت حسن بصریؒ کی مجلس سے الگ ہو گیا اس حال میں کہ وہ بیان کر رہا تھا کہ جس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا، نہیں ہے وہ مومن اور نہ کافر اور درجہ ثابت کر رہا تھا دونوں درجوں (یعنی ایمان و کفر) کے درمیان تو حضرت حسنؒ نے فرمایا تحقیق کہ وہ ہماری جماعت سے الگ ہو گیا پس ان کا نام معتزلہ رکھ دیا گیا اور انہوں نے اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا، ان لوگوں کے قائل ہونے کی وجہ سے فرماں بردار کو ثواب اور نافرمان کو عذاب دینے کے واجب ہونے کا اللہ پر اور صفات قدیمہ کی نفی کرنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ سے۔

لغات و ترکیب: مُعْظَم: کسی شئی کا بڑا حصہ خلافاً تہ: اس کی ضمیر کلام القدماء کی طرف راجع ہے اور خلافت کے معنی ہیں اختلافات، الْفِرْق: فرقہ کی جمع ہے اور فرق اسلامیہ ان فرقوں کو کہا جاتا ہے جو اپنی نسبت اسلام کی طرف کرتے ہیں اور اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں خواہ وہ راہ راست پر ہوں یا گمراہ ہوں جیسے معتزلہ، خوارج، روافض وغیرہ، خصوصاً: یہ فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے اِیْ خُصَّ خصوصاً اور الْمُعْتَزِلَةُ فعل محذوف کا مفعول بہ (نائب فاعل) ہے، الخلاف: مصدر ہے، یہاں پر مخالف کے معنی میں ہے، السُّنَّة: اس کے لغوی معنی طریقہ کے ہیں اور جمہور محدثین کی اصطلاح میں سنت حدیث کو کہتے ہیں۔ یعنی آنحضور ﷺ یا صحابہ کرام کے اقوال و افعال اور تقریرات کو۔ (مرقاۃ ج: ۲۱۴/۱ - فتح الملہم: ۷۱) ونفی الصفات: اس کا عطف قولہم پر ہے جو مجرور ہے لام حرف جر کی وجہ سے۔

متقدمین کے کلام کی نوعیت: قولہ هذا هو کلام القدماء: هذا کا مثلاً الیہ کلام کی وہ تعریف ہے جو شارحؒ نے اوپر بیان فرمائی ہے یعنی ما یفید معرفة العقائد الاسلامیة عن ادلتها التفصیلیة اور مطلب

یہ ہے کہ متقدمین اور سلف کے زمانے میں جو کلام تھا وہ نہایت سادہ تھا اس میں فلسفہ کی آمیزش نہیں تھی کیوں کہ ان کا زیادہ اختلاف اسلامی فرقوں کے ساتھ تھا جیسے معتزلہ، خوارج، روافض، وغیرہ اور یہ سب قرآن و حدیث کو حجت مانتے تھے اس لئے ان کے مقابلے میں کتاب و سنت سے استدلال کافی تھا۔

معتزلہ فرقہ کی ابتداء اور اس کو اس نام سے موسوم کرنے کی وجہ: قسولہ ذلک لان رئیسہم: ذلک کا مشار الیہ تاسیس ہے اور یہاں سے علامہ تفتازانی یہ بیان فرما رہے ہیں کہ معتزلہ فرقہ کیسے وجود میں آیا اور اس کے مذہب کی بنیاد کیسے پڑی۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک روز حضرت حسن بصریؒ سے کسی نے سوال کیا کہ کچھ لوگ مرتکب کبیرہ کی تکفیر کرتے ہیں اور بعض یہ کہتے ہیں کہ ایمان کے ہوتے ہوئے کوئی معصیت مضرت نہیں، اس بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں تو حضرت حسن بصریؒ ابھی خاموش ہی تھے کہ واصل بن عطاء جو حضرت کی مجلس میں موجود تھا، اور حضرت کا شاگرد بھی تھا، بول پڑا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے، نہ کافر، اور مجلس سے الگ ہو کر اس جملے کا بار بار اعادہ کرتا رہا اور ایمان و کفر کے درمیان واسطہ ثابت کرنے لگا جس پر حضرت نے فرمایا: ”قد اغتزلنا عننا“ یہ ہماری جماعت سے الگ ہو گیا، حضرت کی زبان سے نکلا ہوا یہ جملہ ایسا مقبول ہوا کہ اس کے بعد سے واصل بن عطاء اور اس کے متبعین کا نام ہی معتزلہ ہو گیا اور لوگ ان کو معتزلہ کہنے لگے اور واصل بن عطاء اس جماعت کا بانی اور سردار قرار پایا، مگر خود ان لوگوں نے اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا۔

معتزلہ کے اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھنے کی وجہ: اصحاب العدل تو اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک فرماں بردار کو ثواب دینا اور گنہگار کو عذاب دینا اللہ پر واجب ہے اور ان کے خیال میں یہ عدل و انصاف کا فیصلہ اور عقل کا مقتضی ہے اور اس کے خلاف کرنا ظلم و بے انصافی ہے اور اہل سنت والجماعت کے نزدیک اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ فرمانبرداروں کو جنت نشین کریں تو یہ ان کا فضل ہے اور اگر جہنم رسید کریں تو یہ ان کا عدل ہے، اس کو ظلم نہیں کہیں گے، کیوں کہ سب اس کے مملوک و مخلوق ہیں اور مالک کو اپنی ملکیت میں ہر طرح کے تصرف کا اختیار ہوتا ہے۔

اور اصحاب التوحید نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ لوگ اللہ سے صفات قدیمہ (علم، حیوة، قدرت وغیرہ) کی نفی کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ توحید یعنی اللہ کے ایک ہونے کا تقاضا یہی ہے کہ صفات قدیمہ کی نفی کی جائے ورنہ

تعدّد و قدّماء (چند قدیم ہستیوں کا قائل ہونا) لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔ اور اس کے برخلاف اہل سنت والجماعت صفات قدیمہ کو اللہ کے لیے ثابت مانتے ہیں کیوں کہ قرآن واحادیث صفات کے اثبات سے پر ہیں، اور معتزلہ کی دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات، بلکہ بین ہیں، یعنی معنی و مفہوم کے اعتبار سے واجب تعالیٰ سے علاحدہ ہیں اور وجود کے اعتبار سے متحد، پس تعدّد و قدّماء لازم نہیں آئے گا۔

اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ کسی اور ذات کو قدیم ماننا یہ ہے توحید کے منافی، اور اگر ذات ایک ہی ہو اور اس کے لیے متعدد صفات قدیمہ ہوں، تو یہ توحید کے منافی نہیں ہے۔

معتزلہ کے دونوں درجوں کے درمیان درجہ ثابت کرنے کا مطلب: قولہ یثبت المعتزلہ: اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایمان و کفر کے درمیان درجہ ثابت کرنے لگا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے، نہ کافر، بلکہ بین ہیں ہے۔ جنت اور دوزخ کے درمیان درجہ اور واسطہ ثابت کرنا مراد نہیں بایں طور کہ مرتکب کبیرہ نہ جنتی ہے نہ دوزخی، بلکہ بین ہیں ہے، کیوں کہ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ یا تو جہنمی ہے یا جنتی اگر تو بہ کر کے مرا ہے تو وہ جنتی ہے ورنہ دوزخی ہے اور کافر و مشرک کی طرح ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔

حضرت حسن بصریؒ کے احوال: قولہ الحسن البصری :- یہ شیخ الاسلام امام ابو سعید حسن بن ابی الحسن یسار بصری ہیں جو جلیل القدر تابعی اور بصرہ میں رہنے والے سر تاج تابعین ہیں، بڑے بڑے صحابہ سے آپ کی ملاقات ہے، آپ کے والد حضرت ابوالحسن یسار حضرت زید بن ثابتؓ کے آزاد کردہ غلام تھے اور آپ کی والدہ خیرہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ کی آزاد کردہ باندی تھیں، آپ نے مدینہ منورہ میں پرورش پائی، حضرت عثمانؓ کی خلافت میں قرآن حکیم حفظ کیا، حضرت عثمانؓ کے اپنے گھر میں محصور ہونے کے وقت ان کی عمر چودہ سال تھی، بڑے ہو کر جہاد میں سرگرم حصہ لیا اور علم و عمل میں انتہائی بلند مرتبہ پر فائز ہوئے، آپ کی بہادری اور شجاعت کے چرچے دور و نزدیک ہر جگہ پھیلے ہوئے تھے، شجاعت میں آپ کو مشہور خارجی لیڈر قطری بن فجائہ کا ہم پایہ سمجھا جاتا تھا۔

علم میں آپ کا مرتبہ: ابن سعد صاحب طبقات کبریٰ کہتے ہیں ”آپ بلند پایہ عالم، ثقہ، حجت، دین و شریعت کے امین، عبادت گزار، صوفی مشرب، کثیر العلم، فصیح البیان اور حسین و جمیل تھے“ آپ کے خصائل حمیدہ اور صفات جمیلہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”آپ کی مرسلات قابل حجت نہیں ہیں“ میں کہتا ہوں آپ مدلس ہیں ان کی وہ حدیث استدلال کے لائق نہیں جسے وہ کسی ایسے راوی سے بصیغہ ”عن“ روایت کریں، جن سے ان کی

ملاقات ثابت نہیں، کبھی ان اساتذہ سے بھی تدلیس کرتے ہیں جن سے سماع اور ملاقات ثابت ہے، ویسے بہت بڑے عالم، حافظ حدیث اور علم کا سمندر ہیں، فقہ وحدیث میں آپ کا مقام بہت اونچا ہے پُر تاثیر وعظ ونصیحت میں آپ کا کوئی جواب نہیں ہر قسم کی نیکی میں کمال تک پہنچے ہوئے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ آپ کا کلام انبیاء کے کلام کے مشابہ ہوتا تھا اور آپ کی مجلس آخرت کی مجلسوں میں شمار ہوتی تھی، حضرت عثمان غنیؓ کی شہادت کے بعد آپ بصرہ منتقل ہو گئے تھے اس لیے آپ بصری کہلاتے ہیں، ۸۸ سال عمر پا کر ۱۱۰ھ میں آپ کی وفات ہوئی۔ رحمہ اللہ رحمۃ

واسعۃ (عمدة القاری ج: ۱ ص: ۳۱۳، تذکرۃ الحفاظ اردو ج: ۱ ص: ۷۶)

ثُمَّ إِنَّهُمْ تَوَغَّلُوا فِي عِلْمِ الْكَلَامِ وَتَشَبَّهُوا بِأَذْيَالِ الْفَلَّاسَةِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَصُولِ وَالْأَحْكَامِ وَشَاعَ مَذْهَبُهُمْ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ إِلَى أَنْ قَالَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ لِأَسَازِهِ أَبِي عَلِيٍّ الْجُبَّائِيِّ: مَا تَقُولُ فِي ثَلَاثَةِ إِخْوَةٍ مَاتَ أَحَدُهُمْ مُطِيعًا، وَالْآخَرُ عَاصِيًا، وَالثَّلَاثُ صَغِيرًا؟ فَقَالَ: إِنَّ الْأَوَّلَ يُنَابِ فِي الْجَنَّةِ وَالثَّانِي يُعَاقَبُ بِالنَّارِ، وَالثَّلَاثُ لَا يُنَابِ وَلَا يُعَاقَبُ، فَقَالَ الْأَشْعَرِيُّ فَإِنْ قَالَ الثَّلَاثُ يَا رَبِّ لِمَ أَمْتَنِي صَغِيرًا وَمَا أَبْقَيْتَنِي إِلَى أَنْ أَكْبُرَ فَأُؤْمِنَ بِكَ وَأَطِيعَكَ فَأَدْخُلَ الْجَنَّةَ، فَمَاذَا يَقُولُ الرَّبُّ؟ فَقَالَ: يَقُولُ الرَّبُّ إِنِّي كُنْتُ أَعْلَمُ مِنْكَ، غُ انْكَ لَوْ كَبُرْتَ لَعَصَيْتَ فَدَخَلْتَ النَّارَ فَكَانَ الْأَصْلَحُ لَكَ أَنْ تَمُوتَ صَغِيرًا، فَقَالَ الْأَشْعَرِيُّ فَإِنْ قَالَ الثَّانِي: يَا رَبِّ لِمَ لَمْ تُمَتِّنِي صَغِيرًا لِئَلَّا أَعْصِيَ لَكَ فَلَا أَدْخُلَ النَّارَ فَمَاذَا يَقُولُ الرَّبُّ؟ فَجَبَّتِ الْجُبَّائِيُّ، وَتَرَكَ الْأَشْعَرِيُّ مَذْهَبَهُ فَاشْتَفَلَ هُوَ وَمَنْ تَبِعَهُ بِإِبْطَالِ رَأْيِ الْمُعْتَزَلَةِ وَإِثْبَاتِ مَا وَرَدَ بِهِ السُّنَّةُ وَمَضَى عَلَيْهِ الْجَمَاعَةُ فَسُمُّوا أَهْلَ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ.

ترجمہ: پھر بیشک وہ لوگ گھسے علم کلام میں اور فلاسفہ کا دامن تھام لیا بہت سے اصول واحکام میں اور ان کا مذہب پھیل گیا لوگوں کے درمیان یہاں تک کہ کہا شیخ ابو الحسن اشعریؒ نے اپنے استاذ ابو علی جبائیؒ سے: آپ کیا کہتے ہیں ایسے تین بھائیوں کے بارے میں جن میں سے ایک مرافراں بردار ہو کر اور دوسرا نافرمان ہو کر اور تیسرا نابالغ ہونے کی حالت میں؟ تو انہوں نے کہا کہ بیشک اول کو ثواب دیا جائے گا جنت میں اور دوسرے کو عذاب دیا جائے گا جہنم میں اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا اور نہ اس کو عذاب ہوگا، تو حضرت اشعریؒ نے کہا پس اگر تیسرا کہے: اے میرے رب! کیوں آپ نے مجھے موت دے دی بچپن میں اور کیوں نہیں زندہ رکھا یہاں تک کہ میں بڑا

ہوتا پھر میں آپ پر ایمان لاتا اور آپ کی اطاعت کرتا پھر میں جنت میں داخل ہوتا، تو اللہ تعالیٰ کیا کہیں گے، تو اس نے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں تمہارے بارے میں یہ جانتا تھا کہ بیشک تو اگر بڑا ہوگا تو نافرمانی کرے گا پھر تو دوزخ میں داخل ہوگا، پس تمہارے لئے زیادہ بہتر یہی تھا کہ تو مر جائے بچپن ہی میں، تو حضرت اشعریؒ نے فرمایا پس اگر دوسرا کہے کہ اے میرے رب! آپ نے مجھے کیوں نہیں موت دے دی بچپن ہی میں تاکہ میں آپ کی نافرمانی نہ کرتا پھر میں دوزخ میں داخل نہ ہوتا، تو اللہ تعالیٰ کیا فرمائیں گے؟ پس ابوعلیٰ جبائی لا جواب ہو گئے، اور چھوڑ دیا حضرت اشعریؒ نے ان کا مذہب، پھر وہ اور ان کے متبعین مشغول ہو گئے، معتزلہ کی رائے کو باطل کرنے میں اور اس طریقے کو ثابت کرنے میں جس کے ساتھ سنت وارد ہوئی تھی اور جس پر (صحابہ کی) جماعت چلی تھی پس ان کا نام رکھ دیا گیا اہل سنت والجماعت۔

لغات و ترکیب : تَوَعَّلُوا: از باب تَفَعَّلَ بمعنی وہ گھسے، تَشَبَّثُوا: از باب تَفَعَّلَ بمعنی وہ چٹ گئے، پکڑ لیا، الاذیال: مفرد ذیل، کسی چیز کا آخری حصہ، دامن، الْجُبَانِی: جیم کے پیش کے ساتھ اور یا کی تشدید اور تخفیف کے ساتھ دونوں طرح بولا جاتا ہے، لِمَ اَمْتِنِی: لِمَ بمعنی کیوں اور اَمْتِنِیْ اِمَاتَۃ سے واحد حاضر ہے، وَمَا اَبْقِیْتِنِی: اس کا عطف امتنی پر ہے اور مانافہ ہے اِی لِمَ مَا اَبْقِیْتِنِی کیوں نہیں باقی رکھا آپ نے مجھ کو، فَاَوْمِنَ وَاَطِیْعَكَ فَاَدْخَلَ الْجَنَّةَ: ان سب کا عطف اکبر پر ہے، اس لیے یہ سب افعال منصوب ہیں، اِنِّی کُنْتُ اَعْلَمُ مِنْكَ: اَعْلَمُ واحد متکلم کا صیغہ ہے اور مِنْكَ اس کا متعلق ہے اور اِنَّکَ لَو کَبُرْتَ، اَعْلَمُ کا مفعول ہے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اَعْلَمُ اسم تفضیل ہو اور مِنْكَ اس کا صلہ، اور اِنَّکَ لَو کَبُرْتَ جملہ مستانفہ اس صورت میں اِنَّکَ (ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ) پڑھا جائے گا اور پہلی صورت میں اِنَّکَ (ہمزہ کے زبر کے ساتھ)۔ فُبْہِتَ (س) وہ ہکا بکا رہ گیا، حیرانی سے دم بخود اور خاموش ہو گیا، یہ معروف و مجہول دونوں طرح مستعمل ہے لیکن مجہول زیادہ فصیح اور مشہور ہے۔

شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا رجوع اور اہل سنت والجماعت کے نام سے موسوم ہونے کی وجہ

قولہ لِمَ اِنھم تَوَعَّلُوا: ما قبل میں علامہ تفتازانیؒ نے یہ بیان کیا تھا کہ معتزلہ کا وجود کیسے ہوا اور ان کو اس نام سے کیوں موسوم کیا جاتا ہے، اب یہ بیان کر رہے ہیں کہ اہل سنت والجماعت کن لوگوں کو کہا جاتا ہے اور ان کو اس نام سے موسوم کرنے کی کیا وجہ ہے؟

حاصل یہ ہے کہ جب فلسفہ یونان کا عربی میں ترجمہ ہوا اور مسلمان اس سے آشنا ہوئے (جس کی تفصیل آگے غفریب آرہی ہے) تو معتزلہ اس سے زیادہ متاثر ہوئے اور بہت سے اصول و احکام میں انہوں نے فلاسفہ کا دامن تھام لیا۔

جب ان کے وہ خیالات و نظریات لوگوں میں پھیلے جن میں ایک نظریہ ان کا یہ بھی تھا کہ ”أَصْلَحُ لِلْعِبَادِ“، اللہ پر واجب ہے یعنی جو چیز بندوں کے لیے زیادہ نفع بخش اور بہتر ہو وہ اللہ پر واجب ہے۔

تو حضرت ابوالحسن اشعریؒ نے ایک دفعہ معتزلہ کے اس قاعدے پر اعتراض کرتے ہوئے اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے (جو مشہور معتزلی ہونے کے ساتھ مذہب اعتزال کے داعی و مبلغ بھی تھے) ایک سوال کیا جس کا ابوعلی جبائی جواب نہ دے سکے (سوال و جواب کی تفصیل ترجمہ میں ہے) تو اس کے بعد حضرت اشعریؒ نے ان کا مذہب چھوڑ دیا اور وہ اور ان کے متبعین معتزلہ کے مذہب کو باطل کرنے میں اور اس طریقے کی حمایت و اشاعت میں مشغول ہو گئے جس کو سنت نے بیان کیا تھا اور جس پر صحابہ کی جماعت گامزن رہی تھی؛ اس لیے ان کا نام اہل سنت والجماعت پڑ گیا، اس میں سنت سے مراد سنت نبوی اور جماعت سے مراد جماعت صحابہ ہے، پس اہل سنت والجماعت کے معنی ہوئے ”سنت نبوی اور صحابہ کے طریقے پر چلنے والا“ اور یہی ہے راہ نجات، کیوں کہ حدیث میں ہے کہ آنحضور ﷺ نے فرمایا: میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی اور سب جہنمی ہوں گے سوائے ایک کے، پوچھا گیا من ہی یا رسول اللہ! آپ ﷺ نے فرمایا ما انا علیہ واصحابی یعنی جس راہ پر میں ہوں اور میرے صحابہ ہیں وہی ہے راہ نجات۔ (اس حدیث کی تخریج ص: ۲۵ پر گزر چکی)

نابالغ بچوں کی نجات کا مسئلہ: نابالغ بچوں کے بارے میں اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ دنیوی احکام میں بچے اپنے ماں باپ کے تابع ہوں گے یعنی اگر ماں باپ یا ان میں سے کوئی اگر مسلمان ہو تو بچہ بھی مسلمان مانا جائے گا، مثلاً اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اس کو مسلمان کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا اور مسلمان کو اس کا وارث بنایا جائے گا، اور اگر ماں باپ کافر ہوں تو اس کو مسلمان نہیں سمجھا جائے گا اور مذکورہ احکام اس پر جاری نہیں ہوں گے اور نابالغ بچوں کا اخروی حکم یہ ہے کہ مسلمان کے بچے تو جنتی ہیں اس پر قریب قریب سب کا اتفاق ہے۔

البتہ کچھ حضرات کی رائے یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے، انعقد الاجماع علی نجات اولاد المسلمین، وقال مولانا النانوتوی: إن مقتضى الأدلة التوقف فيهم أيضاً (فیض الباری: ۳۹۲/۲) وفی عمدة القاری

قال النووي أجمع من يعتد به من علماء المسلمين على أن من مات من أطفال المسلمين فهو من أهل الجنة وتوقف فيه بعضهم (۲۸۹/۶)

اور مشرکین کے بچوں کے بارے میں اختلاف ہے ایک قول یہ ہے کہ وہ بھی جنتی ہیں، قال النووي : هو المذهب الصحيح المختار الذي صار اليه المحققون (عمدة القاری: ۲۹۳/۶) واختاره الامام الاشعري، ونقل عنه ايضاً ان مذهبه التوقف (فيض الباری: ۴۹۳/۲) دوسرا قول یہ ہے کہ وہ جہنمی ہیں تبعاً لآبائهم، تیسرا قول یہ ہے کہ ان کے بارے میں توقف کیا جائے، ان کے علاوہ اور بھی اقوال ہیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھیں رحمۃ اللہ الواسعہ: ۸۹/۳، عمدة القاری: ۲۸۹/۶، ۲۹۲)

ثم لما نُقِلَت الفلسفة عن اليونانية إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون، وحاولوا الردَّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليُحَقِّقُوا مقاصدها فَيَتَمَكَّنُوا مِنْ إِبْطَالِهَا، وهَلَمَّ جَرًّا إِلَى أَنْ أُدْرِجُوا فِيهِ مُعْظَمُ الطَّبِيعِيَّاتِ وَالْإِلَهِيَّاتِ، وَخَاضُوا فِي الرِّبَاضِيَّاتِ حَتَّى كَادَ لَا يَتَمَيَّزُ عَنِ الْفَلَسَفَةِ لَوْلَا اشْتِمَالُهُ عَلَى السَّمْعِيَّاتِ، وَهَذَا هُوَ كَلَامُ الْمُتَأَخِّرِينَ.

ترجمہ: پھر جب نقل کیا گیا فلسفہ کو یونانی زبان سے عربی زبان کی جانب، اور مسلمان اس میں مشغول ہوئے اور انھوں نے رد کرنا چاہا، فلاسفہ پر ان مسائل میں جن میں انھوں نے شریعت کے خلاف کیا تھا، تو انھوں نے ملادیا علم کلام کے ساتھ فلسفہ کی بہت سی باتوں کو، تاکہ وہ اس کے مقاصد کو ثابت کریں۔ پھر وہ قادر ہوں ان کے ابطال پر اور (فلسفہ کی آمیزش) کا یہ سلسلہ چلتا رہا، یہاں تک انہوں نے داخل کر دیا اس میں طبعیات والہیات کے بڑے حصے کو اور مشغول ہوئے وہ ریاضیات میں یہاں تک کہ قریب تھا کہ وہ (یعنی علم کلام) فلسفہ سے ممتاز نہ ہو اگر وہ مشتمل نہ ہوتا سمعیات پر اور یہ متأخرین کا علم کلام ہے۔

لغات و ترکیب: ہلم جراً: ہلم کے معنی ہیں ”تو آ“ یا ”تو لا“ (لازم و متعدی دونوں طرح مستعمل ہے) اور جرٌ مصدر ہے، جس کے معنی کھینچنے کے ہیں، یہاں پر اسم فاعل کے معنی میں ہے اور منصوب ہے حال ہونے کی بنا پر، یا فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے ای تجر جراً، پس ہلم جراً: کے معنی ہوں گے تو آ اس کو کھینچتے ہوئے، اور عام طور پر اس کا استعمال کسی چیز کے مسلسل جاری رہنے اور ختم نہ ہونے کو بیان کرنے کے لیے

ہوتا ہے، اس لئے ترجمہ اس طرح کیا جاتا ہے کہ یہ سلسلہ جاری رہا۔ مُعْظَم: (بروزن مجسم) بڑا یا اکثر حصہ، مُعْظَم الطبیعیات: طبیعیات کا بیشتر حصہ، السمعیات: نقلیات، اس سے مراد وہ مسائل اور مباحث ہیں جن کا زیادہ تر مدار نقلی دلائل پر ہے، جیسے جنت، دوزخ، حشر و نشر اور قبر میں سوال و جواب اور عذاب و تکلیف کی بحثیں۔

کلام میں فلسفہ کی آمیزش اور متقدمین و متاخرین کے کلاموں میں فرق: یہاں سے شارح رحمۃ اللہ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش کیسے ہوئی اور متقدمین و متاخرین کے کلام میں کیا فرق ہے؟ جس کی تفصیل یہ ہے: مسلمانوں میں یونانی فلسفہ کی ابتداء ۸۰ھ میں حضرت معاویہؓ کے پوتے خالد بن یزید (متوفی ۹۰ھ) سے ہوئی۔ انہوں نے ایک دارالترجمہ قائم کیا تھا اور یونانی زبان دانوں کو جمع کر کے ترجمہ کی خدمت ان کے سپرد کی تھی، مگر ابھی حکمت و فلسفہ کا چمن شاداب نہیں ہوا تھا کہ انقلابات زمانہ نے سلطنت بنو امیہ کا ورق الٹ دیا، اور خلافت عباسیہ کی بنیاد پڑ گئی۔ خلفائے عباسیہ نے از سر نو اس گلستاں کی آبیاری شروع کی، دوسرے عباسی خلیفہ منصور نے اپنی عمر کا بڑا حصہ فلسفی علوم کو ترقی دینے میں صرف کیا، وہ علم دوست ہونے کے علاوہ خود بھی بڑا ذی علم تھا۔ اس کے بعد پانچواں عباسی خلیفہ ہارون رشید بھی اس کے نقش قدم پر چلا، لیکن حکمت و فلسفہ کا سب سے زیادہ شاندار دور مامون کا عہد خلافت (۱۹۸ھ تا ۲۱۸ھ) ہے۔

مامون ساتواں عباسی خلیفہ ہے یہ زبردست فرماں روا ہونے کے ساتھ علم و فن کا بڑا قدردان اور اصحاب فضل و کمال کا بڑا حامی اور سرپرست بھی تھا، اس نے شاہانِ روم کے پاس ہدایا بھیجے اور ان سے درخواست کی کہ وہ ہدایا کے جواب میں فلسفہ کی کتابیں بھیجیں۔ چنانچہ انھوں نے افلاطون، ارسطاطالیس، بقراط اور جالینوس وغیرہ کی کتابوں کا بڑا ذخیرہ بھیجا، اس طرح فلسفہ کے پیش بہا جواہر اس کے ہاتھ آئے، اور اس نے حنین بن اسحاق، ثابت بن قزح اور خنیش بن حسن وغیرہ کو کتبِ فلسفہ کے ترجمہ کی خدمت سپرد کی، جب یہ تراجم تیار ہو گئے تو مامون نے لوگوں کو اس کے پڑھنے کی ترغیب دی اور آزادانہ بحث و مباحثہ کی اجازت بھی دے دی۔ اس لیے ہر کس و ناکس نے اس کو پڑھنا شروع کیا اور جو لوگ اس کو ہضم نہ کر سکے وہ گمراہی کے دلدل میں پھنستے چلے گئے، معتزلہ سب سے زیادہ اس فتنہ کے شکار ہوئے۔ (معین الفلفہ ص: ۱۰)

جب علماء اسلام نے یہ صورت حال دیکھی تو انھوں نے فلاسفہ کے ان اصولوں کی تردید کے لیے، جو شریعت کے مخالف تھے، فلسفہ کی بہت سی باتوں کو کلام کے ساتھ ملا دیا تاکہ ان کے مقاصد کی تحقیق کر کے ان کا

پورے طور پر ابطال کر سکیں اور یہ سلسلہ چلتا رہا۔ یہاں تک کہ انہوں نے طبیعیات والہیات کا بڑا حصہ، اور کچھ حصہ ریاضیات کا علم کلام میں داخل کر دیا، اور اس طرح علم کلام کی کتابیں فلسفیانہ مباحث سے اتنی پُر ہو گئیں کہ اگر ان میں وہ مسائل نہ ہوتے جو نقلی اور سمعی ہیں یعنی جن کا زیادہ تر مدار کتاب و سنت پر ہے، جیسے جنت و دوزخ، حشر و نشر، اور منکر و نکیر کا سوال وغیرہ تو قریب تھا کہ علم کلام اور فلسفہ میں کوئی امتیاز باقی نہ رہتا۔ اور یہی علم کلام جس میں فلسفہ کی آمیزش بہت زیادہ ہے متاخرین کا علم کلام ہے۔

قولہ: الطبیعیات: یہ وہ علم ہے جس میں ان چیزوں کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جن کو وجود میں لانا انسان کے قدرت و اختیار میں نہیں ہے اور وہ وجود ذہنی اور وجود خارجی دونوں میں مادہ کی محتاج ہیں، جیسے انسان، کہ اگر وہ خارج میں پایا جاتا ہے تو گوشت پوست اور ہڈیوں کے ساتھ، اور اگر اس کا ذہن میں تصور کریں تب بھی وہ اسی شکل میں ہوگا، یہی حال تمام اشیاء گونیہ اور مرکبات عنصریہ کا ہے۔

قولہ: الإلهیات: یہ وہ علم ہے جس میں ان چیزوں کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جن کو وجود میں لانا انسان کے قدرت و اختیار میں نہیں ہے اور وہ وجود ذہنی اور وجود خارجی دونوں میں مادہ کی محتاج نہیں ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کی ذات، کہ وہ خارج میں بھی بلا مادہ کے موجود ہے اور جب ان کا تصور کیا جاتا ہے تو تصور بھی کسی مادہ کے بغیر ہوتا ہے۔

قولہ: الریاضیات: یہ وہ علم ہے جس میں ان چیزوں کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جن کو وجود میں لانا انسان کے قدرت و اختیار میں نہیں ہے اور وہ وجود ذہنی میں تو کسی مخصوص مادہ کی محتاج نہیں ہے لیکن وجود خارجی میں مادہ کی محتاج ہوتی ہیں جیسے اعداد، اور علم ہندسہ کے اشکال، کہ ان کا تصور تو مخصوص مادہ کے بغیر ہو سکتا ہے مگر خارج میں ان کا وجود مادہ کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ (معین الفلفہ: ۳۳ و ۳۵)

وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية، ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته العقائد الإسلامية، وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية، وبراهينه الحجاج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية.

وما نُقِلَ من السلف من الطعن فيه والمنع عنه فإنما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يُفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات؟

ترجمہ: اور بہر حال یہ (علم الکلام) اشرف العلوم ہے اس کے احکام شرعیہ کی بنیاد اور علوم دینیہ کا سردار ہونے کی وجہ سے، اور اس کی معلومات کے عقائد اسلامیہ ہونے کی وجہ سے، اور اس کا نفع دینی اور دنیوی سعادتوں کے ساتھ کامیاب ہونا، ہونے کی وجہ سے، اور اس کے براہین کے دلائل قطعیہ ہونے کی وجہ سے، جن میں سے اکثر مؤید ہیں نقلی دلائل سے۔

اور سلف سے جو اس کی مذمت اور ممانعت منقول ہے تو بلاشبہ یہ اس کے لئے ہے جو دین میں متعصب ہو، اور اس کے لیے ہے جو یقین کو حاصل کرنے سے عاجز ہو، اور اس کے لئے ہے جو مسلمانوں کے عقائد کو بگاڑنے کا ارادہ رکھتا ہو اور اس کے لیے ہے جو متفلسفین کی ان باریکیوں میں مشغول ہونے والا ہو جس کا وہ محتاج نہ ہو، ورنہ کیسے تصور کیا جاسکتا ہے اس علم سے منع کرنے کا جو تمام ضروری چیزوں کی اصل ہے اور تمام احکام شرعیہ کی بنیاد ہے۔

لغات و ترکیب: بالجملہ بہر حال، جملہ کے معنی ہیں مجموعہ، تمام، یہ کبھی با کے ساتھ استعمال

ہوتا ہے اور کبھی فی کے ساتھ، پہلی صورت میں اس سے تعمیم و تکثیر مراد ہوتی ہے، ترجمہ ہوگا: بہر حال، بہر صورت، خلاصہ کلام، اور دوسری صورت میں تقلیل مراد ہوتی ہے، ترجمہ ہوگا: تھوڑا سا، کچھ نہ کچھ، کسی قدر، أساس الأحکام الشرعیہ: یہ منصوب ہے کون مصدر کی خبر ہونے کی وجہ سے، ورئيس العلوم الدینیہ: اس کا عطف اساس پر ہے، و کون معلوماتہ: اس کا عطف پہلے کون پر ہے، العقائد الإسلامیہ: یہ کون کی خبر ہے، وغایتہ: یہ مجرور ہے اور اس کا عطف معلومات پر ہے، الادلة السمعیة: نقلی دلائل، من الطعن والمنع: یہ مانقل کا بیان ہے، المتعصب فی الدین: اپنے دین و مذہب کی سخت حفاظت اور ہر طرح سے نصرت کرنی والا، غوامض: دقیق اور پوشیدہ باتیں، مفرد: الغامضة، المتفلسفین بہ تکلف فلسفی بننے والے، مسائل علمیہ میں ماہر ہونے کا دعویٰ کرنے والے، المشروعات: شریعت کے بیان کردہ احکام۔

علم کلام بہر حال اشرف العلوم ہے: قولہ وبالجملہ: یہاں سے شارح علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ بیان فرما رہے ہیں کہ علم کلام خواہ متقدمین کا ہو یا متاخرین کا بہر حال وہ تمام علوم میں افضل اور اشرف ہے، فلسفہ کی آمیزش سے اس کی اہمیت کم نہیں ہوئی، اور اس کی کئی وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ: علم کلام تمام احکام شرعیہ کی اساس و بنیاد ہے کیوں کہ تمام احکام کی تعمیل اللہ اور اس کے رسول کی

معرفت پر موقوف ہے، اور یہ معرفت علم کلام ہی کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔

دوسری وجہ: علم کلام تمام علوم دینیہ (تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، تصوف) کا سردار ہے، کیوں کہ یہ سب علوم موقوف ہیں اللہ کی ذات و صفات کی معرفت پر اور ذات و صفات کی معرفت علم کلام ہی کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔

تیسری وجہ: اس علم کے ذریعہ جو معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ تمام معلومات میں اعلیٰ و اشرف ہیں اور وہ عقائد اسلامیہ کی معرفت ہے، پس معلومات کا اشرف ہونا علم کے اشرف ہونے کو مستلزم ہے کیوں کہ جس علم کے ذریعہ جس درجہ کی معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ علم بھی اسی درجہ کا مانا جاتا ہے۔

چوتھی وجہ: اس علم کی جو غایت ہے یعنی اس کا جو فائدہ اور نتیجہ ہے وہ ہے دینی اور دنیوی سعادتوں کا حصول، اور یہ تمام غایات میں اعلیٰ اور افضل ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جس علم کی غایت جیسی ہوتی ہے اس کی حیثیت بھی ویسی ہی ہوتی ہے۔

پانچویں وجہ: اس فن کے مسائل کا مدار ایسے عقلی اور قطعی دلائل پر ہے جن میں سے اکثر نقلی دلائل سے مؤید ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ فضیلت اور برتری دیگر علوم کو حاصل نہیں ہے۔

کلام کو اشرف العلوم کہنے پر ایک اشکال اور اس کا جواب: قولہ وما نقل عن السلف: یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ جب یہ علم اشرف العلوم ہے تو پھر سلف نے اس کی مذمت کیوں کی ہے اور اس میں مشغول ہونے سے کیوں منع فرمایا ہے؟ مثلاً امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے: مَنْ تَكَلَّمَ تَزَنَّدَقَ (جس نے علم کلام کو سیکھا وہ بد دین ہو گیا) اور حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ میرا فیصلہ علم کلام کے علماء کے بارے میں یہ ہے کہ ان کی خوب پٹائی کی جائے اور اونٹ پر سوار کر کے شہر میں گھمایا جائے اور یہ اعلان کیا جائے کہ یہ ان لوگوں کی سزا ہے جو کتاب سنت کو چھوڑ کر علم کلام میں مشغول ہوتے ہیں۔ (النمر اس)

جواب یہ ہے کہ یہ مذمت و ممانعت عام نہیں ہے بلکہ یہ چند مخصوص افراد و اشخاص کے لیے ہے جن میں سے ایک تو وہ شخص ہے جو دین میں متعصب ہو یعنی جو حق کے ظاہر ہونے کے بعد بھی ضد اور عناد کی وجہ سے اس کو قبول نہ کرے۔

دوسرا وہ شخص ہے جو اپنی قوت عاقلہ کے کمزور ہونے کی وجہ سے یقین حاصل کرنے سے عاجز ہو اور شکوک

و شبہات میں مبتلا ہو جانے کا قوی اندیشہ ہو۔

تیسرہ شخص ہے جو عام مسلمانوں کے دلوں میں شکوک و شبہات پیدا کر کے ان کے عقائد کو بگاڑنا چاہتا ہو۔ اور چوتھا وہ شخص ہے جو فلاسفہ کی غیر ضروری باریکیوں میں مشغول ہوتا ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ علم کلام میں کوئی مضرت نہیں، وہ تو مفید ہی مفید ہے۔ البتہ استعداد کے تفاوت اور محل کے اختلاف سے اس کے آثار مختلف ہو سکتے ہیں، جیسے قرآن مجید کے بارے میں ہے: **يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا** (البقرة) کہ بہتوں کے لیے وہ سامان ہدایت ہے اور بہت سے لوگوں کی گمراہی اس کو سن کر اور بڑھ جاتی ہے۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ غذائے صالح تندرست آدمی کے لیے صحت و قوت کی بقاء اور اس میں اضافہ کا سبب ہے اور یہی غذا بیمار فاسد ہاضمہ کو کھلائی جائے تو اس کی بیماری کو اور بڑھا دے گی اور پیٹ کے اندر گندگی اور پلیدی اور زیادہ پیدا کرے گی، پہلے اگر پانچ دست آتے تھے تو اب پندرہ آئیں گے، بلکہ بسا اوقات مہلک ثابت ہو سکتی ہے، پلاؤ اور قورمہ اگر کسی ہیضہ کے مریض کو کھلا دیا جائے تو اس کے لئے زہر قاتل بن جائے گا، تو کیا پلاؤ اور قورمہ میں کوئی مضرت اور نقصان ہے؟ نہیں! اس میں کوئی مضرت نہیں، اس میں تو نفع ہی نفع ہے مگر محل اور استعداد کی خرابی کی وجہ سے مضر بن جاتا ہے، اسی طرح علم کلام میں بھی نفع ہی نفع ہے مگر بیمار اور روگی کے حق میں زہر قاتل بن سکتا ہے، اللہ پاک کا ارشاد ہے: **فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَزَادَتُهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ** (التوبہ ۱۲۴) یعنی اللہ کا کلام سن کر مومنین کے ایمان میں تازگی اور ترقی ہوتی ہے اور قلوب سرور و منشرح ہوتے ہیں، اس کے بعد منافقین کے بارے میں فرماتے ہیں: **وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَلُوا بِهِمْ مَرَضٌ فَرَزَادَتُهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَا تَوَّاهُمْ كَافِرُونَ** (التوبہ ۱۲۵) یعنی جن کے دلوں میں کفر و نفاق کی بیماری اور پلیدی ہے ان کی گندگی اور پلیدی میں اور اضافہ ہو جاتا ہے یہاں تک کہ یہ بیماری ان کی جان ہی لے کر چھوڑتی ہے..... اللہ پاک کا یہ بیان مذکورہ مثال کے بالکل مطابق ہے اور ہو بہو اس پر منطبق ہے، (فضل الباری ج ۱: ص ۲۸۱)

عارف شیرازیؒ نے کیا خوب کہا ہے:

باراں کہ در لطافت طبعش خلاف نیست در باغ لالہ رُود و در محو رہ بوم خس

بارش جس کی طبیعت کے پاکیزہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ☆ باغ میں لالہ اگاتی ہے اور شوریلی (بنجر) زمین میں خس و خاشاک (یعنی گھاس پھونس، رودی اور نکمی چیز)۔

ثم لما كان مبني علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله ثم الانتقال منها إلى سائر السمعيات، ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض وتحقق العلم بها ليتوصل بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهم فقال

ترجمہ : پھر جب کہ ہے علم کلام کا مدار استدلال کرنے پر مخلوقات کے وجود سے صانع کے وجود اور اس کی توحید اور اس کی صفات اور اس کے افعال پر پھر ان چیزوں سے منتقل ہونے پر تمام نقلی مباحث کی جانب، تو منا سب ہوا کتاب کو شروع کرنا تنبیہ کرنے کے ذریعہ ان اعیان و اعراض کے وجود پر جن کا مشاہدہ کیا جاتا ہے اور ان کا علم تحقق ہونے پر تاکہ اس کو ذریعہ بنایا جائے اس چیز کی معرفت کا جو اہم مقصود ہے، پس کہا (قال اهل الحق الخ) **لغات و ترکیب :** ثم الانتقال: اس کا عطف الاستدلال پر ہے، سائر: باقی، السمعیات: نقلی مباحث، جیسے قبر میں منکر نکیر کا سوال کرنا، آرام اور تکلیف کا ہونا، مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونا، پلصراط پر سے گزرنا، جنت اور دوزخ کا موجود ہونا، وغیرہ، ناسب: یہ لہذا کا جواب ہے، وتحقق العلم: اس کا عطف وجود پر ہے، فقال: اس کے فاعل ماتن رحمہ اللہ ہیں۔

حقائق اشیاء کے ثبوت سے کتاب کا آغاز کرنے پر اعتراض اور اس کا جواب :

قوله لما كان الخ: یہ جواب ہے ایک اعتراض مقدّر کا جو ماتن امام نسفی رحمہ اللہ پر وارد ہوتا ہے، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ علم کلام کا موضوع ذات و صفات باری تعالیٰ ہیں تو پھر ماتن رحمہ اللہ نے ذات و صفات کی بحثوں سے کتاب کا آغاز کرنے کے بجائے حقائق اشیاء کے ثبوت سے کیوں کیا؟ یہ تو انحراف موضوع ہے۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ علم کلام کے اندر چونکہ محدثات (مصنوعات) کے وجود سے استدلال کیا جاتا ہے، صانع کے وجود اور اس کی توحید اور اس کی صفات و افعال پر، پھر ان چاروں کے اثبات کے بعد دیگر نقلی مباحث کو ذکر کیا جاتا ہے، اس لیے مناسب ہوا کہ اولاً اس بات پر تنبیہ کر دی جائے کہ مخلوقات موجود ہیں اور ان کا علم ہم کو حاصل ہے تاکہ اس کو مقصود کے علم تک پہنچنے کا ذریعہ بنایا جاسکے۔

خلاصہ یہ کہ اشیاء کا وجود اور ان کے ثبوت کا علم چوں کہ مقصود کے علم کا ذریعہ اور مقدمہ ہے اس لیے اس کو پہلے ذکر کیا۔

(قال أهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع، يُطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب (۱) باعتبار اشتغالها على ذلك وبمقابلته الباطل، وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة وبمقابلته الكذب، وقد يُفترق بينهما بأن المطابقة تُعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم، فمعنى صدق الحكم مطابقتها للواقع، ومعنى حقيته مطابقة الواقع لها.

ترجمہ: اہل حق نے فرمایا، اور وہ (یعنی حق) وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو، اس کا اطلاق کیا جاتا ہے اقوال اور عقائد اور اديان اور مذاہب پر ان کے مشتمل ہونے کی وجہ سے اس پر، اور اس کا مقابل باطل ہے، اور بہر حال صدق تو وہ مشہور ہے اقوال میں خاص طور پر، اور اس کا مقابل کذب ہے، اور کبھی ان دونوں کے درمیان فرق کیا جاتا ہے ہاں طور کہ مطابقت معتبر ہوتی ہے حق میں واقع کی جانب سے اور صدق میں حکم کی جانب سے، پس

(۱) اعلم أن ههنا أربع كلمات: الملة، الدين، الشريعة، المذهب، يطلق أحدها مكان الأخرى فينبغي أن يعلم الفرق بينها فنقول: الملة: بالكسرو تشديد اللام في الكشف: هي والطريقة سواء، وهي في الأصل إسم من أمثلت الكتاب بمعنى أمليّة كما قال الراغب، ومنه مملول مسلول معلوم، كما نقله الأزهري، ثم نقل إلى أصول الشرائع باعتبار أنها يملئها النبي ﷺ، ولا يختلف الأنبياء عليهم السلام فيها، وقد يطلق على الباطل كالكفر ملة واحدة، ولا يضاف إلى الله فلا يقال: ملة الله ولا إلى أحاد الأمة.

والدين يراد بها صدقاً لكنه باعتبار قبول المأمورين لأنه في الأصل الطاعة والانقياد، ولاتحادهما صدقاً قال تعالى: "ديناً قيمياً ملة إبراهيم" (الأنعام: ۱۶۱)۔ وقد يطلق الدين على الفروع تجوزاً، ويضاف إلى الله، وإلى الأحاد، وإلى الطوائف مخصوصة نظراً إلى الأصل، على أن تغاير الاعتبار كافٍ في صحة الإضافة، ويقع على الباطل أيضاً.

وأما الشريعة فهي اسم للأحكام الجزئية المتعلقة بالمعاش والمعاد كانت منصوبة من الشارع أولاً، لكنها راجعة إليه والنسخ والتبديل يقع فيها ويطلق على الأصول الكلية تجوزاً (كشف: ۱۴۸/۴). والمذهب: الطريقة، والمعتقد الذي يذهب إليه، وعند العلماء: مجموعة الآراء والنظريات العلمية والفلسفية ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً يجعلها وحدة منسقة (المعجم الوسيط).

وقيل: الدين والملة: متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة (يعني الله کے مقرر کردہ طریقے و احکام، خدائی احکام و قوانین کا مجموعہ جو اللہ تعالیٰ نے اپنے نبیوں کے ذریعہ دین و دنیا کی سعادت کے لیے اپنے بندوں کو عطا فرمائے ہیں) من حيث أنها تطاع تسمى ديناً، ومن حيث أنها تجمع وتكتب تسمى ملة، ومن حيث أنها يرجع إليها تسمى مذهباً. وقيل: إن الدين منسوب إلى الله، والملة منسوب إلى الرسول عليه السلام، والمذهب إلى المجتهد. (حاشیہ رمضان آفندی)

حکم کے سچ ہونے کے معنی اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے، اور حکم کے حق ہونے کے معنی واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

لغات و ترکیب: عقائد: مفرد عقیدہ: پختہ خیال، اعتقاد، یقین کامل، وہ بات جس پر پختہ یقین کیا جائے اور جس کے انکار کو آدمی گناہ سمجھے، ادیان: مفرد دین، مذہب، ہر وہ طریقہ جس کے ذریعہ خدا کی عبادت کی جائے، ملت و شریعت (یعنی وہ احکام و قوانین جن کو اللہ تعالیٰ نے انبیاء کے ذریعہ اپنے بندوں کو عطا فرمائے ہیں تاکہ ان کے ذریعہ سعادت دارین حاصل کر سکیں)۔ تین باتوں کا مجموعہ (۱) دل سے اعتقاد (۲) زبان سے اقرار (۳) اعضاء و جوارح سے ارکان پر عمل۔ (المعجم الوسیط) مذاہب: مفرد مذہب: طریقہ، عقیدہ، اور اہل علم کے نزدیک مذہب علمی اور فلسفی افکار و نظریات کا وہ مجموعہ ہے جو باہم مربوط ہو کر ایک منظم اکائی کی شکل اختیار کر لے۔ (المعجم الوسیط) اشتمالها: ضمیر مجرور عقائد، اقوال، ادیان اور مذاہب چاروں کی طرف راجع ہے، علی ذلك: اس کا مشار الیہ الحکم المطابق للواقع ہے، خاصة: حال ہے شاع کی ضمیر سے، حقیقۃً: اس میں ضمیر مجرور کا مرجع حکم ہے، اور حقیقۃً کے معنی ہیں: حق ہونا۔

اہل حق سے مراد: قولہ قال اهل الحق: اہل حق سے مراد اہل سنت والجماعت ہیں، اور مقولہ پورا متن ہے اور جو جملہ مقولہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، جیسے خلافاً للفسطاطۃ اور والہام لیس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق، یہ جملہ معترضہ ہے ماتن کی طرف سے، یا حال ہے اہل حق کے مقولہ سے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ مقولہ صرف حقائق الاشیاء ثابتہ و العلم بہا متحقق ہو، نہ کہ پورا متن۔

حق اور باطل کے معنی: قولہ: وهو الحکم المطابق للحق: یہ حق کی تفسیر ہے اور اس میں حکم سے مراد ایک شئی کی دوسری شئی کی جانب نسبت کرنا ہے خواہ ایجاباً ہو جیسے زید قائم خواہ سلباً ہو جیسے زید لیس بقائم۔ شارح کی تفسیر کا حاصل یہ ہے کہ حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو اور اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو وہ باطل ہے۔

حق اور صدق کے مواقع استعمال: يُطلق على الاقوال: حق کے معنی و مفہوم بیان کرنے کے بعد اب اس کے مواقع استعمال بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حق کا اطلاق اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب چاروں پر ہوتا ہے، کہا جاتا ہے قول حق، عقیدۃ حق، دین حق، مذہب حق اور ان چاروں پر حق کا اطلاق اس وجہ سے کیا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک حق کے معنی الحکم المطابق للواقع پر مشتمل ہوتا ہے۔

اما الصدق: یہاں سے صدق کا استعمال بیان کر رہے ہیں کہ اس کا استعمال صرف اقوال میں مشہور ہے، عقائد و ادیان وغیرہ پر عام طور سے اس کا اطلاق نہیں کیا جاتا۔

حق اور صدق میں معنی کے اعتبار سے فرق: وقد یفرق: اوپر شارح علامہ تفتازانی نے حق اور صدق میں صرف استعمال کے اعتبار سے فرق بیان کیا ہے اور معنی کے اعتبار سے کوئی فرق بیان نہیں کیا، اس سے معلوم ہو گیا کہ معنی و مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اب یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ کبھی معنی و مفہوم کے اعتبار سے بھی دونوں میں فرق بیان کیا جاتا ہے لیکن یہ فرق اعتباری ہے اس طور پر کہ حق کے اندر مطابقت کا اعتبار کیا جاتا ہے واقع کے جانب سے، اور صدق کے اندر مطابقت کا اعتبار کیا جاتا ہے حکم کی جانب سے۔

مطلب یہ ہے کہ واقع اور حکم کے درمیان مطابقت تو حق اور صدق دونوں کے اندر ضروری ہے پس جب واقع اور حق دونوں کے درمیان مطابقت ہوگی تو ہر ایک مطابق بھی ہوگا اور مطابق بھی، کیوں کہ مطابقت مفاعلت سے ہے اور مفاعلت کا خاصہ ہے مشارکت (یعنی دو چیزوں کا کسی فعل میں شریک ہونا اس طور پر کہ ہر ایک فاعل بھی ہو اور مفعول بھی) لیکن اگر مطابقت کی نسبت صراحت واقع کی طرف کی جائے اور اس کو مطابقت کا فاعل بنایا جائے اور کہا جائے: طابق الواقع للحکم تو اس کو حق کہیں گے اور اگر مطابقت کی نسبت حکم کی طرف ہو اور حکم کو اس کا فاعل بنایا جائے اور کہا جائے: طابق الحکم للواقع تو یہ صدق ہے، خلاصہ یہ کہ اگر واقع کو مطابق اور حکم کو مطابق بنایا جائے تو یہ حق ہے اور اگر اس کے برعکس کیا جائے تو وہ صدق ہے پس حق کی تعریف یہ ہوگی: الواقع المطابق للحکم، اور صدق کی تعریف یہ ہوگی: الحکم المطابق للواقع، اس تعریف کے اعتبار سے حق واقع کی صفت ہوگا اور صدق حکم کی صفت ہوگا اور حق اور صدق کی جو پہلی تعریف ہے: الحکم المطابق للواقع اس کے اعتبار سے حق اور صدق دونوں حکم کی صفت ہوں گے (۱)۔

(۱) الحق: فی اللغة: ثابت ولا ینقض، سچا، واجب، واقع کے مطابق، اور اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔ ولی العرف هو مطابقة الواقع للاعتقاد، كما أن الصدق مطابقة الاعتقاد للواقع. والصدق والحق یتشارکان فی المورد، یتفارقان بحسب الاعتبار، فإن المطابقة بین الشئیین تقتضی نسبة کل واحد منهما إلى الآخر بالمطابقة، لأن المفاعلة تكون من الطرفين، فإذا طابقا فإن نسبنا الواقع إلى الاعتقاد كان الواقع مطابقاً بالكسر، والاعتقاد مطابقاً بالفتح. فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتقاد حقاً. وإن عكسنا النسبة كان الأمر بالعکس، فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتقاد صدقاً. (کشاف اصطلاحات الفنون: ۶۰/۳)

وفیه ایضاً (فی: ۱/۵۱): وتحقیقه ما ذکر السید السند: من أن الحق والصدق متشارکان فی المورد =

إذ يوصف بكل منهما القول المطابق للواقع والعقد المطابق للواقع. والفرق بينهما أن المطابقة بين شيئين تقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالمطابقة، كما في باب المفاعلة، فإذا طابق الاعتقاد الواقع فإن نُسبَ الواقع إلى الاعتقاد كان الواقع مطابقاً بكسر الباء، والاعتقاد مطابقاً بفتحها. فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد، تسمى حقاً بالمعنى المصدري، ويقال: هذا اعتقاد حق، على أنه صفة مشبهة، وإنما سميت بذلك لأن المنظور إليه أولاً في هذا الاعتبار، هو الواقع الموصوف بكونه حقاً، أي ثابتاً متحققاً. وإن نُسبَ الاعتقاد إلى الواقع كان الاعتقاد مطابقاً بكسر الباء، والواقع مطابقاً بفتحها فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد، تُسمى صدقاً ويقال: هذا اعتقاد صدق، أي صادق. وإنما سميت بذلك لتمييزها عن اختها، انتهى.

وفي روح المعاني: قال الراغب: الحق: أصله المطابقة والموافقة، ويكون بمعنى الاعتقاد المطابق للواقع، وليل: إنه الحكم المطابق، ويطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتماله على ذلك، ولم يفرق في المشهور بينه وبين الصدق إلا أنه شاع في العقد المطابق، والصدق في القول كذلك، وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم. (٣٣٢/١)

وقال العلامة أحمد بن موسى الخيالي (المتوفى ٨٦٢ هـ أو ٨٧٠ هـ): قوله: يعتبر في الحق من جانب الواقع الخ إذا المنظور أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً أي ثابتاً متحققاً. وأما المنظور أولاً في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الأصلي للصدق، وهو الإنباء عن الشيء على ما هو عليه، وهذا أولى مما قيل: يُسمى الاعتبار الثاني بالصدق تمييزاً، تأمل. (الخيالي على شرح العقائد: ٢٠)

قال الفاضل المحشي: قوله: إذا المنظور أولاً الخ أي إنما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقاً (بالفتح) للواقع بالحق لأن المنظور فيه أولاً يعني أن الذي ينظر إليه ويلاحظ أولاً في حصول هذا الاعتبار للحكم أعني كونه: مطابقاً (بفتح الباء) هو الواقع فإن الحكم إنما يصير مطابقاً (بفتحها) إذا نُسبَ إليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحاً فيقال: طابق الواقع الحكم، والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي أعني الثابت من حق بمعنى: بُت، فنُقِلَ الحق عن معناه اللغوي الذي هو صفة الواقع وسُمي به كون الحكم مطابقاً تسمية للشيء بوصف ما هو منظور في حصوله أولاً ثم أخذ منه الصفة المشبهة ووصف العقد والحكم به.

فللحق معان ثلاثة: أحدها اللغوي وهو الثابت المنقول عنه، والثاني: كون الحكم مطابقاً، والثالث: الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بالمواطاة، بأن يقال: الحكم حق.

وإنما قيد بقوله: "أولاً"، لأن الحكم أيضاً منظور فيه من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار فإن مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين، لكن ذلك منظور إليه بالمطابقة ثانياً أي ضمناً، (لا صريحاً) إذا فاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع.

وقوله: وأما المنظور أولاً في الاعتبار الثاني هو الحكم الخ يعني إنما سمي كون الحكم مطابقاً (بكسر الباء) للواقع بالصدق لأن الملحوظ في هذا الاعتبار أولاً هو الحكم فإنه إنما يصير الحكم مطابقاً (بكسرهما) إذا نُسبَ إلى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحاً فيقال: طابق الحكم الواقع، والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق أعني الإنباء عن الشيء على ما هو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق أيضاً تسمية الشيء بوصف ما هو منظور فيه أولاً =

قوله : فمعنى صدق الحكم : ما قبل میں حق اور صدق میں جو فرق بیان کیا گیا اس پر یہ تفریع ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب حق اور صدق میں یہ فرق ہے، تو کسی حکم کے صادق ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ حکم واقع کے مطابق ہے اور کسی حکم کے حق ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ حکم ایسا ہے کہ واقع اس کے مطابق ہے۔

(حقائق الاشياء ثابتة) حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو كالحيوان الناطق للإنسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه فإنه من العوارض وقد يقال : إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخصه هوية، ومع قطع النظر عن ذلك ماهية. والشيء عندنا هو الموجود، والثبوت والتحقيق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور.

ترجمہ: اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں، شی کی حقیقت و ماہیت وہ چیز ہے جس کے ذریعہ کوئی شی وہ شی ہوتی ہے جیسے حیوان ناطق انسان کے لیے، برخلاف ضاحک اور کاتب جیسی چیزوں کے جن کے بغیر انسان کا تصور ممکن ہے، پس بیشک وہ عوارض میں سے ہیں اور کبھی کہا جاتا ہے کہ ما بہ الشيء هو هو اپنے تحقق کے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے تشخص کے اعتبار سے ہویت ہے اور اس سے قطع نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے اور شی: ہمارے نزدیک فقط موجود ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون مترادف الفاظ ہیں جن کے معنی کا تصور بدیہی ہے۔

لغات و ترکیب: تشخص: اس کے لغوی معنی تعین کے ہیں اور اصطلاح میں تشخص کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں، بقول بعض: تشخص: ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن کے ذریعہ ایک نوع کے افراد ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں مثلاً زید جن چیزوں کے ذریعہ دوسرے انسانوں سے ممتاز ہوتا ہے وہی زید کا تشخص ہے، (جیسے اس کا خاص رنگ روپ اور ناک نقشہ وغیرہ)، اور بعض نے یہ تفسیر کی ہے: کسی شی کا اس طرح ہونا کہ بہت سے افراد

بقی الکلام فی أن کون الإنباء المذكور معنی لغویاً للصدق محل تردد، إذ لم یوجد فی الصحاح وغیرہ من الكتب المشهورة (حاشیہ عبدالحکیم: ۲۰)

وقال العلامة محمد عبد العزيز القرهاوی: الحق: فی أصل اللغة بمعنی الثابت فالواقع أحق بان یوصف به من الحكم، أما وجه اختصاص الصدق بالحکم فقیل: للفرق، وقیل: لأن الصدق فی اللغة هو الإخبار عن الشيء بما هو عليه، وأورد علیه أولاً أنه لم یوجد فی كتب اللغة، وثانیا: بأن الإنباء صفة المتکلم، لاصفة الحكم. وأجیب عن الأول: بأنه معلوم من مذاق کلام العرب. وعن الثانی: بأن الإنباء مصدر مجهول، أو محمول علی التسامح، فإن الإخبار عن الشيء یستلزم کون الشيء مخبراً عنه. (النبراس: ۲۵)

کے درمیان اس کی شرکت کو فرض کرنا ممتنع ہو، اور ایک تفسیر یہ بھی ہے: شی کا مساوی سے ممتاز ہونا۔ (النمر اس) ہوتی: یہ ہو ضمیر سے ماخوذ ہے اصطلاح میں ماہیت مع تشخص کو ہویت کہتے ہیں یعنی وہ ماہیت تشخص جو ہو یا ہی ضمیر کا مرجع بن سکے، مترادف: ہم معنی الفاظ، وہ الفاظ جن کے معنی ایک ہوں۔

حقیقت اور ماہیت کے معنی: قولہ: حقائق الاشياء ثابتة: ماتن کی یہ عبارت تین الفاظ پر مشتمل ہے، شارح تینوں کی الگ الگ ترتیب وار تشریح کر رہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ حقائق جمع ہے حقیقہ کی اور کسی بھی شی کی حقیقت اور ماہیت مابہ الشیء ہو ہو کو کہتے ہیں اس میں ما موصولہ ہے اور بہ کی ضمیر ما کی طرف راجع ہے جار مجرور یکون فعل محذوف سے متعلق ہے اور الشیء: یکون محذوف کا اسم ہے اور پہلا ہو ضمیر فصل ہے اور دوسرا ہو یکون محذوف کی خبر ہے اور اس کا مرجع الشیء ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے مایکون بہ الشیء ذلك الشیء یعنی کسی شی کی حقیقت و ماہیت وہ کہلاتی ہے جس سے وہ شی وہ شی بنتی ہے مثلاً آگ کو جو چیز آگ بناتی ہے اور پانی جس چیز سے پانی بنتا ہے وہی آگ اور پانی کی حقیقت و ماہیت ہے، اسی طرح انسان جس چیز سے انسان بنتا ہے وہی انسان کی حقیقت ہوگی اور انسان انسان بنتا ہے دو چیزوں سے ایک حیوانیت اور دوسرے باطقیات سے، پس حیوان ناطق انسان کی حقیقت و ماہیت ہے برخلاف ضاحک اور کاتب جیسی چیزوں کے جن پر انسان کا انسان ہونا موقوف نہیں ہے بلکہ ان کے بغیر بھی انسان کا تصور ممکن ہے ان کو انسان کی حقیقت و ماہیت نہیں کہیں گے بلکہ یہ انسان کے عوارض میں سے ہیں۔

کیا حقیقت و ماہیت ایک ہیں؟ قولہ: قد يقال إن مابہ الخ: عام طور پر دونوں کا مفہوم ایک ہی بیان کیا جاتا ہے اور کچھ فرق نہیں کرتے لیکن کبھی فرق بھی کرتے ہیں، اوپر شارح نے حقیقت اور ماہیت دونوں کی ایک ہی ساتھ تفسیر کی تھی جس سے یہ بتانا مقصود تھا کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اب یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ کبھی ان دونوں میں فرق بھی کیا جاتا ہے بایں طور کہ مابہ الشیء ہو ہو اپنے تحقق اور وجود کے اعتبار سے حقیقت ہے اور تشخص کے اعتبار سے ہویت ہے اور ان دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے، اس فرق کا مطلب یہ ہے کہ مابہ الشیء ہو ہو یعنی وہ شی جو کسی شی کو وہ شی بناتی ہے اگر وہ خارج میں متحقق اور موجود ہے تو اس کو حقیقت کہتے ہیں اور مابہ الشیء ہو ہو اگر شخص اور معین ہو اور اس قابل ہو کہ اس کی طرف اشارہ کیا جائے اور اس کو ہو یا ہی ضمیر کا مرجع بنایا جائے تو اس کو ہویت کہتے ہیں اور مابہ الشیء ہو ہو کو مطلقاً یعنی تحقق اور تشخص سے قطع

نظر کرتے ہوئے ماہیت کہا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ماہیہ الشیء ہو ہو کو مطلقاً (خواہ وہ موجود یا معدوم، کلی ہو یا جزئی) ماہیت کہتے ہیں اور حقیقت: وہ ماہیت ہے جو خارج میں موجود و متحقق ہو اور ہویت: وہ ماہیت ہے جو شخص و متعین ہو اس طور پر کہ وہ جمیع ماعداء سے ممتاز ہو یا بہت سے افراد کے درمیان اس کا اشتراک متنع ہو (۱)۔

(۱) الماہیة: هی مأخوذة عن (ماہو) بالحاق یاء النسبة، وحذف إحدى الیائین للتخفیف، ثم التعلیل بمثل مَرْمِی، والحاق التاء للنقل من الوصفیة إلى الإسمیة. وقیل: الحق یاء النسبة بما هو وحذف الواو، والحق تاء الثالث، ولوقیل: بأنها مأخوذة (عن ماہی) لکان اقل إعلالاً، ولی صحة الحاق یاء النسبة (بماہو) علی ماہو قاعدة اللغة نظر، ولا یوجد له نظیر.

قال المولوی عصام الدین: وإنی أظن أن لفظ الماہیة منسوب إلى لفظ ما بالحاق یاء النسبة إلى لفظ ما، ومثل لفظ ما إذا ارید به لفظ یلحقه الهمزة فاصله مائیة أي لفظ یجاب به عن السؤال بما، فلبت همزته هاء، لما بینهما من قرب المنعرج كما یقال فی: آیاک: هیاک

ویؤیدہ أن کیفیة إسم لما یجاب به عن السؤال بکیف (لا بکیف هو)، أخذ بالحاق یاء النسبة وتاء النقل من الوصفیة إلى الإسمیة بکیف، والکمیة إسم لما یجاب به عن السؤال بکم (لا بکم هو)، حصل بالحاق یاء النسبة والتاء بلفظ کم وتشدید کم حین إرادة لفظه علی ما یقتضیه قانون إرادہ نفس اللفظ بالشائی الصحیح (فکذا یقال الماہیة: إسم لما یجاب به عن السؤال بما، لا بماہو).

ثم الماہیة عند المنطقیین بمعنی ماہی یجاب عن السؤال بماہو، وعند المتکلمین والحکماء بمعنی ماہی الشیء هو.

واعلم ایضاً أن الماہیة، والحقیقة، والذات، قد تطلق علی سبیل الترادف، (کشاف اصطلاحات الفنون:

۱۰۲:۴)

وفی النبراس: أما الماہیة فلها ثلاثة معان الأول ما یجاب به عن السؤال بما هو أي یقع اللفظ الدال علیہ جواباً عنه، الثانی ماہی الشیء هو هو، وماہیة الشیء بهذا المعنی عین الشیء، الثالث الأمر الکلی الحاصل فی العقل من حیث هو کلی معقول بلا اعتبار الوجود الخارجی، فماہیة الشیء هو صورته المعقولة وهذا المعنی هو الحقیقی الغالب فی الاستعمالات. (ص ۲۶)

وفی الکشاف إن قلت: هذا (ای تعریف الماہیة: بما به الشیء هو هو) صادق علی العلة الفاعلیة، فإن الإنسان مثلاً إنما یصیر إنساناً متمائزاً عما عداہ، بسبب الفاعل وإیجاده ضرورة أن المعدوم لا یكون إنساناً بل لا یكون متمائزاً عن غیره.

قلت: الفاعل ما بسببہ الشیء موجود فی الخارج، لا ما به الشیء ذلك الشیء، فإن أثر الفاعل الشیء الموجود فی الخارج، إما بنفسه وإما باعتبار الوجود لا کون الشیء ذلك الشیء ضرورة أنه لا مغایرة بین الشیء ونفسه.

وقال المولوی عصام الدین: إن الضمیر الأول ضمیر فصل لإفادة أن ما به الشیء لیس إلا الشیء، ولیس =

راجعاً إلى الشيء .

فال معنى مابه الشيء هو الشيء، أعني أمر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء، ولا يثبت بإلوانه للشيء إلا نفسه، بخلاف الجزء والعارض، فإنه باعتباره مع الشيء وإلوانه للشيء يكون الشيء غيره، فإنك إذا اعتبرت مع الإنسان الإنسان، لا يكون الإنسان إلا إنساناً، ولو اعتبرت معه الناطق، يكون الإنسان الناطق، ولو اعتبرت معه الضاحك يكون الإنسان الضاحك.

وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه، من التمييز بين ماهية الشيء وعلة بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات، واندفع أيضاً أن أحداً للضميرين زائد، ويكفي مابه الشيء هو، وهذا حسن جداً. (كشف (٤٥٦:١)

وفي شرح المقاصد، الماهية، مشتقة من ماهو ولذا قالوا ماهية الشيء ما يجاب به عن السؤال بما هو. وقد يفسر بما به الشيء هو هو. ويشبه أن يكون هذا تحديداً إذا لا يتصور لها مفهوم سوى هذا، وزعم بعضهم أنه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لأن الفاعل مابه يكون الشيء ذلك الشيء فإننا نتصور حقيقة المثلث وإن لم نعلم له وجوداً ولا فاعلاً. (٩٦/١)

وأما الحقيقة: فتطلق بمعنيين أحدهما الماهية وهو المشهور وهل هما مترادفان أو متساويان فالظاهر هو الثاني. ثانيهما الماهية مع اعتبار الوجود الخارجى فعلى هذا لا يقال حقيقة العنقاء بل ماهيتها (النبراس: ٢٦) وفي كشف اصطلاحات الفنون: الحقيقة تطلق على معان: منها الماهية بمعنى مابه الشيء هو هو، وتسمى بالذات أيضاً والحقيقة بهذا المعنى اعم من الكلية والجزئية والموجودة والمعدومة، ومنها الماهية باعتبار الوجود فعلى هذا لا تتناول المعدوم وإطلاق الحقيقة بهذا المعنى أكثر من إطلاقها بمعنى الماهية مطلقاً. قال شارح الطوالع وشارح التجريد أن الحقيقة والذات تطلقان غالباً على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجى كلية كانت أو جزئية. فعلى هذا لا يقال: ذات العنقاء، وحقيقتها كذا، بل ماهيتها كذا (٤٥٦، ٤٥٤:١)

الهوية: (بضم فكسر فتشديد) مشتقة من هو ضمير الغائب وتطلق على ثلاثة معان أحدهما الماهية المشخصة وذلك لقبولها الإشارة وهو المراد ههنا. ثانيها الوجود الخارجى إذ به تصير الماهية قابلة للإشارة وكل من المعنيين مستعمل مشهور. ثالثها الشخص (النبراس ٢٨)

وفي الكشف: الهوية: بضم الهاء وياء النسبة هي عبارة عن الشخص، وهو المشهور بين الحكماء والمتكلمين، وقد تطلق على الوجود الخارجى، وقد تطلق على الماهية مع الشخص، وهي الحقيقة الجزئية، (٤٥٥)

وفي شرح المقاصد: ثم الماهية إذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتاً وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها أى ما يتعقل منه، وإذا اعتبرت مع الشخص سميت هوية. وقد يراد بالهوية الشخص. وقد يراد الوجود الخارجى. (٩٦:١)

الشخص: هو التعين، وهو يطلق بالإشتراك على معنيين: الأول كون الشيء بحيث يمتنع فرض إشراكه بين كثيرين، وحاصله امتناع الاشتراك بين كثيرين، وهو يحصل من نحو الوجود الذهني.....

ہی کے معنی: والشیء عندنا: یہاں سے شارح متن کے دوسرے لفظ کی تشریح فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء جمع ہے شیء کی، اور شیء کے معنی ہمارے نزدیک یعنی اشاعرہ کے نزدیک موجود کے ہیں یعنی یہ اس کے معنی حقیقی ہیں اور معدوم پر اس کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے (النمر اس) اور بعض نے الشیء عندنا ہو الموجود کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ شیء اور موجود دونوں مصداق کے اعتبار سے ایک ہیں یعنی دونوں میں تلازم ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شیء کے معنی موجود کے ہیں اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں اتحاد ہے برخلاف معتزلہ کے، ان کے نزدیک معدوم بھی شیء ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون یہ الفاظ مترادف ہیں یعنی یہ سب ہم معنی الفاظ ہیں اور ان کے معنی کا تصور بدیہی ہے اس لیے اس کی حقیقی تعریف ممکن نہیں۔ (۱)

والثانی: کون الشیء ممتازاً عما عداہ، وحاصلہ الامتیاز عن الغیر، وهو یحصل بالوجود الخارجی ای بالوجود الحقیقی۔

وقال المعلم الثانی: هوية الشیء تعينه، و وحدته، و خصوصيته، و وجوده المتفرد. و کلها واحدة یعنی ان الحیثیۃ الی بها یصیر موجوداً، هی بعینہا حیثیۃ بها یصیر مشخصاً و واحداً، فالوجود، و التشخیص، و الوحدة مفہومات متغايرة. و ما به التشخیص، و ما به الوجود، و ما به الوحدة أمر واحد.

وقال المولوي حسن الكهنوي: تشخيص الشیء عبارة عما یفید الامتیاز للشیء المعروف به، من حیث انه معروف به، و به یمتاز عما عداہ، سواء كان کلیاً أو جزئياً، خارجياً أو ذهنياً. (کشاف ۲: ۴۹۱) و فی النبراس: التشخیص: قیل حقیقته عدم قبول الشریکة. و قیل التمییز عما عداہ، و قیل ما یفید التمییز و هی الاعراض (ای القائمة بالمادة من الوضع و کیف و الكم و نحوها): و قیل الوجود الخاص (۲۸)

(۱) الشیء: بالفتح و سکون الیاء فی اللغة: اسم لما یصح أن یعلم أو یحکم علیہ أو به، (ہر وہ چیز جس کا تصور کیا جائے اور اس کو محکوم علیہ یا محکوم بہ بنایا جائے) موجوداً کان أو معدوماً، محالاً کان أو ممکناً کذا قال الزمخشري.

و اما المتکلمون فقد اختلفوا فیہ فقال الأشاعرة: الشیء هو الوجود فکل شیء عندهم موجود کما أن کل موجود شیء بالاتفاق، أعنی انهما متلازمان صدقاً، سواء كانا مترادفین أو مختلفین فی المفہوم ولذا قالو: الشیء الموجود، ولم یقولوا بمعنی الموجود. لکن فی حاشیة الخیالی: المشہور أن معنی الشیء هو الثابت المتقرر فی الخارج، و هو معنی الموجود عند الأشاعرة، و بالجملة فالمدعوم الممکن لیس بشیء عند الأشاعرة کالمدعوم الممتنع، و به—ای بما ذهب إلیہ الأشاعرة، من أنه لا شیء من المدعوم بثابت—قال الحكماء أيضاً إن الماهية لا تخلو عن الوجود الخارجی أو الذہنی نعم المدعوم فی الخارج یكون عندهم شیئاً فی الذهن.

فالشیئیۃ عندهم تساوق الوجود و تساویہ وإن غایرته مفہوماً، لأن مفہوم الشیئیۃ صحة العلم و الإخبار عنه، فإن قولنا: السواد موجود مفید فائدة معتمدة بها دون: السواد شیء.

وقالت المعتزلة: الشیء: هو المعلوم، و بعضهم فسر الشیء بما یصح أن یوجد، و هو یعم الواجب و الممکن، لا الممتنع، و قیل: الشیء: هو القديم، و فی الحادث مجاز و قیل: الشیء: هو الحادث، و قیل: هو الجسم، =

وقال أبو الحسين البصري: هو حقيقة في الموجود، مجاز في المعدوم، وهذا قريب من مذهب الأشاعرة لأنه ادعى الاتحاد في المفهوم، ودعواهم أعم من ذلك كما مر.

والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشيء وأنه على ماذا يطلق، والحق ما ساعدت عليه اللغة، والظاهر مع الأشاعرة فإن أهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود، حتى لو قيل: عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول، ولو قيل: ليس بشيء قابلوه بالإنكار، ولا يفرقون بين أن يكون قديماً أو حادثاً، جسماً أو عرضاً، ونحو قوله تعالى: "خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكْ شَيْئاً" ينفي إطلاق الشيء على المعدوم. ونحو قوله: "وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" ينفي اختصاصه بالقديم. ونحو قوله: "وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً" ينفي اختصاصه بالجسم. وقول ليبد:

الأكل شيء ما خلا الله باطل ☆ وكل نعيم لا محالة زائل

ينفي اختصاصه بالحادث. هكذا يستفاد من شرح المواقف وغيره (كشاف ٢/ ٥٩٤)

وقال العلامة السيد محمود الألوسي البغدادي: الشيء: لغة ما يصبغ أن يعلم ويُخبر عنه كمانص عليه سبويه، وهو شامل للمعدوم والموجود الواجب والممكن وتختلف إطلاقاته، ويعلم المراد منه بالقرائن فيطلق تارة، ويراد به جميع أفراد كقوله تعالى: "وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" (التغابن: ١١). بقرينة إحاطة العلم الإلهي بالواجب والممكن المعدوم والموجود والمحال الملحوظ بعنوان ما، ويطلق ويراد به الممكن مطلقاً كما في الآية الكريمة (إن الله على كل شيء قدير: البقرة: ٢٠) بقرينة القدرة التي لاتعلق إلا بالممكن، وقد يطلق ويراد به الممكن الخارجي الموجود في الذهن كما في قوله تعالى: "وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" (الكهف: ٢٣). بقرينة كونه متصوراً مشياً فعليه غداً، وقد يطلق ويراد به الممكن المعدوم الثابت في نفس الأمر كما في قوله تعالى: "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشيءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (النحل: ٤٠). بقرينة إرادة التكوين التي تختص بالمعدوم، وقد يطلق ويراد به الموجود الخارجي كما في قوله تعالى: "وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكْ شَيْئاً" (مريم: ٩). أي موجوداً خارجياً لا متنازع أن يراد نفي كونه شيئاً بالمعنى اللغوي الأعم الشامل للمعدوم الثابت في نفس الأمر لأن كل مخلوق فهو في الأزل شيء - أي معدوم - ثابت في نفس الأمر وإطلاق الشيء عليه قد قرر، والأصل في الإطلاق الحقيقة ولا يعدل عنه إلا لصارف ولا صارف، وشيوع استعماله في الموجود لا ينتهض صارفاً إذ ذاك، إنما هو لكون تعلق الغرض في المحاورات بأحوال الموجودات أكثر لا لاختصاصه به لغة.

وما ذكره مولانا البيضاوي من اختصاصه بالموجود - لأنه في الأصل مصدر شاء - أطلق بمعنى شاء تارة، وحينئذ يتناول الباري تعالى وبمعنى مشي أخرى أي مشي وجوده الخ، ففيه مع ما فيه. أنه يلزمه في قوله تعالى: "وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" استعمال المشترك في معنييه لأنه إذا كان بمعنى الشائي لا يشمل نحو الجمادات عنده، وإذا كان بمعنى المشي وجوده لا يشمل الواجب تعالى شأنه، وفي استعماله المشترك في معنييه خلاف: والإمام الغزالي لا يقول باستعمال المشترك في معنييه واستدل في قواعد العقائد بالآية على عموم علمه تعالى، ولا خلاف في الاستدلال بالآية على إحاطة علمه تعالى، وأما ما ذكر في شرحي المواقف والمقاصد فجعجعة ولا أرى طحناً (كثر كثر اهت في ليكن میں پائی نہیں دیکھا)، وقَعَقَعَة ولا أرى سلاحاً ثَقِيلاً (اور کڑک اور گرج ہے لیکن میں ماہر و ہوشیار فوج نہیں دیکھا)۔

وقد كفانا مؤنة الإطالة في رده مولانا الكوراني قدس سره، والنزاع في هذا، وإن كان لفظياً، والبحث =

فإن قيل: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لهو بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة قلنا: إن المراد به أن مانعته حقائق الأشياء ونسبته بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمور موجودة في نفس الأمر كما يقال: واجب الوجود موجود، وهذا كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان ليس مثل قولك: الثابت ثابت، ولا مثل قولنا: أنا أبو النجم، وشعري شعري على ما لا يخفى. وتحقيق ذلك أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشئ مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض، كالإنسان إذا أخذ من حيث إنه جسم ما، كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً، وإذا أخذ من حيث إنه حيوان ناطق كان ذلك لغوا.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر تو حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لغو ہوگا ہمارے قول الامور الثابتة ثابتة کے درجے میں، ہم کہیں گے بے شک مراد یہ ہے کہ بلاشبہ وہ چیزیں جن کو ہم حقائق الاشياء تصور کرتے ہیں اور جن کو ہم موسوم کرتے ہیں انسان، فرس اور سماء اور ارض کے ناموں سے ایسی چیزیں ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود ہے اور یہ مفید کلام ہے بہت کم محتاج ہوتا ہے تاویل کا، نہیں ہے وہ تمہارے قول الثابت ثابت کے مثل اور نہ ہمارے قول انا ابو النجم وشعري شعري کے مثل جیسا کہ مخفی نہیں ہے، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ بیشک شی کے کبھی مختلف اعتبارات ہوتے ہیں (اور) اس پر کوئی حکم لگانا مفید ہوتا ہے ان اعتبارات میں سے بعض کی طرف نظر کرنے سے نہ کہ بعض کی طرف نظر کرنے سے، جیسے انسان کہ جب اس کو لیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ کوئی جسم ہے تو اس پر حیوان ہونے کا حکم لگانا مفید ہوگا اور جب لیا جائے اس حیثیت سے

—فيه من وظيفة اصحاب اللغة، إلا أنه يبتنى على النزاع في أن المعلوم الممكن ثابت أولاً (معتزلة كاسلك به) کہ معدوم وصف عدم کے ساتھ موصوف ہونے کی صورت میں موجود فی الخارج ہوتا ہے اور اہل سنت والجماعت مذہب کا یہ ہے کہ معدوم موجود فی الخارج اور تحقق فی نفس الامر نہیں ہوتا؛ بلکہ وجود میں آنے کے بعد اسے نفس الامر اور خارج میں تحقق حاصل ہوتا ہے، وھذا بحث طالما تحيرت فيه اقوام وزلت فيه اقدام، والحق الذي عليه العارفون الاول لأن المعدوم الممكن — أي ما يصدق عليه هذا المفهوم — يتصور ويراد بعضه دون بعض، وكل ما هو كذلك فهو متميز في نفسه من غير فرض الذهن، وكل ما هو كذلك فهو ثابت ومتقرر في خارج أذهاننا متفكاً عن الوجود الخارجي لما هو إلا في نفس الأمر. (ثم قال بعد كلام طويل)

وحيث كان الشيء عامالغة واصطلاحاً عند اهل الله تعالى — وإن ذهب اليه المعتزلة أيضاً — فلا بد في مثل مانحن فيه (أي في مثل هذه الآية: إن الله على كل شيء قدير) من تخصيصه بدليل العقل بالممكن. (روح

کہ وہ حیوان ناطق ہے تو یہ لغو ہوگا۔

لغات و ترکیب : لغوا غیر مفید، تحصیل حاصل، نعتقدہ، نعلمہ کے معنی میں ہے اور ہ ضمیر

مفعول اول ہے اور حقائق الاشیاء مفعول ثانی، ربما: بسا اوقات، کبھی کبھار، ہا کی تشدید کے ساتھ اور بغیر تشدید کے دونوں طرح بولا جاتا ہے، اور حسب سیاق کلام تکثیر و تقلیل کا فائدہ دیتا ہے، البیان (ض) ظاہر ہونا یہاں پر تاویل یا دلیل کے معنی میں ہے، تحقیق: پختہ و مضبوط کرنا، مدلل کرنا، یقینی بنانا، اعتبارات: حیثیتیں، احوال و صفات، جسم: کوئی جسم، اس میں ما ابہامیہ ہے جو نکرہ کے آخر میں تعین اور تاکید پیدا کرنے کے لیے لاحق کیا جاتا ہے۔

حقائق الاشیاء ثابتہ کے لغو جملہ ہونے کا اعتراض: فان قيل: شارح نے حقائق الاشیاء ثابتہ کی

جو تشریح فرمائی ہے اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے، یہاں سے اس کو ذکر کر رہے ہیں، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حقیقت کے معنی ما بہ الشیء ہو ہو کے ہیں اور شی کے معنی موجود کے ہیں اور وجود و ثبوت الفاظ مترادف ہیں تو ان تینوں باتوں کے مجموعہ سے ماتن رحمہ اللہ کے قول: حقائق الاشیاء ثابتہ کا لغو ہونا لازم آئے گا، ہمارے قول الامور الثابتہ ثابتہ کے درجے میں، کیونکہ شی کی حقیقت مذکورہ معنی کے اعتبار سے عین شی ہوگی مثلاً انسان کی حقیقت مذکورہ معنی کے اعتبار سے حیوان ناطق ہے اور حیوان ناطق عین انسان ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے لہذا حقائق اشیاء پر کوئی حکم لگانا خود اشیاء پر حکم لگانے کے حکم میں ہوگا، اور حقائق الاشیاء ثابتہ کے معنی ہوں گے الاشیاء ثابتہ، اور شی کے معنی موجود کے ہیں اور وجود و ثبوت دونوں مترادف ہیں لہذا الاشیاء ثابتہ کے معنی ہوں گے الامور الثابتہ ثابتہ (جو امور ثابتہ ہیں وہ ثابت ہیں) اور یہ جملہ موضوع اور محمول کے ایک ہونے کی وجہ سے لغو اور غیر مفید ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب: قوله قلنا: جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کے قول حقائق الاشیاء ثابتہ میں موضوع

مقید ہے اعتقاد کے ساتھ اور محمول مقید ہے نفس الامر کے ساتھ اور معنی یہ ہیں کہ جو چیزیں ہمارے اعتقاد میں موجود ہیں یعنی جن چیزوں کو ہم حقائق اشیاء (امور موجودہ) سمجھتے ہیں اور ان کو انسان، فرس، آسمان، زمین وغیرہ ناموں سے موسوم کرتے ہیں یہ سب نفس الامر میں بھی موجود ہیں اور ہمارا اعتقاد نفس الامر کے مطابق ہے، ایسا نہیں ہے کہ یہ سب محض ہمارے خیالات ہوں اور نفس الامر میں ان کا کوئی وجود نہ ہو، جیسے سونے والا خواب میں مختلف قسم کی چیزیں دیکھتا ہے کوئی یہ دیکھتا ہے کہ ہوا میں اڑ رہے ہیں، کوئی دیکھتا ہے کہ ہم تخت پر بیٹھے ٹھاٹ سے حکومت کر رہے

ہیں مگر جب آنکھ کھلتی ہے تو سب غائب۔
جواب مذکور کے صحیح ہونے کی دلیل: کما یقال واجب الوجود: حقائق الاشياء کی جو تاویل شارح نے
ابھی بیان فرمائی ہے یہ اس کے صحیح ہونے کی دلیل اور تائید ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارا قول ”واجب الوجود
موجود“ اس کی صحت پر سب کا اتفاق ہے، حالانکہ اگر اس کی وہ تاویل نہ کی جائے جو میں نے اوپر بیان کی کہ
موضوع مقید ہے اعتقاد کے ساتھ اور محمول مقید ہے نفس الامر کے ساتھ تو اس جملہ کا بھی لغو اور غیر مفید ہونا لازم آئے
گا کیونکہ واجب الوجود اس موجودہ ہستی کو کہتے ہیں جس کا وجود ضروری ہو لہذا اس پر موجود ہونے کا حکم لگانا اور یہ کہنا
واجب الوجود موجود لا محالہ لغو اور تحصیل حاصل ہوگا، حالانکہ یہ جملہ لغو نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی صحت پر سب کا
اتفاق ہے، اس سے معلوم ہو گیا کہ تاویل مذکور صحیح ہے۔

مذکورہ معنی تاویل بعید نہیں قولہ: وهذا کلام مفید: هذا کما اشار الیه حقائق الاشياء ثابتہ ہے اور
رب برائے تقلیل ہے اور ماسی کی تاکید کے لیے ہے اور بیان سے مراد تاویل و تفسیر ہے اور مطلب یہ ہے کہ
حقائق الاشياء ثابتہ کے جو معنی ہم نے بیان کئے اس کے اعتبار سے یہ مفید کلام ہے اور بہت کم محتاج ہے تاویل کا
کیونکہ قضایا کے اندر موضوع کا اعتقاد کے ساتھ مقید ہونا لغت اور عرف میں معروف و مشہور ہے اس لیے اس کا عام
طور پر وہی مطلب سمجھا جاتا ہے جو میں نے بیان کیا اور اس معنی کے سمجھنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔

اور یہ جملہ تمہارے قول: الثابت ثابت کے مثل نہیں ہے اور نہ وہ ہمارے قول: انا ابو النجم و شعری
و شعری کے مثل ہے، الثابت ثابت کے مثل تو اس لیے نہیں ہے کہ یہ جملہ بالکل لغو ہے کیوں کہ اس میں موضوع
اور محمول دونوں مقید ہیں نفس الامر کے ساتھ اور معنی یہ ہیں الثابت فی نفس الامر ثابت فی نفس الامر (جو
شی نفس الامر میں ثابت ہے وہ نفس الامر میں ثابت ہے) پس موضوع اور محمول کے متحد ہونے کی وجہ سے یہ جملہ
بالکل لغو ہے۔

اور شعری شعری کے مثل اس لیے نہیں ہے کہ یہ جملہ تاویل کا بہت زیادہ محتاج ہے کیوں کہ شاعر کا
مقصد اس سے یا تو اپنے اشعار کی بہت زیادہ تعریف کرنا ہے کیوں کہ اس قسم کی تعبیر کبھی تعریف میں مبالغہ کے لیے
اختیار کی جاتی ہے جیسے کہتے ہیں آپ آپ کی رفعت اور عظمت شان کا کیا کہنا، آپ تو بڑے آدمی ہیں،
حضرت سعد بن معاذ سے مروی ہے کہ تین چیزیں ایسی اللہ تعالیٰ نے مجھے عطا فرمائی ہیں کہ اگر وہ میرے اندر ہمیشہ

رہا کرتیں تو ”کنْتُ اَنَا: انا،“ (میں، میں ہوتا) (فتح الملہم: ۴۳۱/۲، فضل الباری: ۲/۲۶۰) (۱) اس صورت میں شعری شعری کا مطلب یہ ہوگا کہ میرے اشعار کی خوبی و عمدگی کا کیا کہنا وہ تو فصاحت و بلاغت میں مشہور ہیں (فضل الباری ص: ۱۵۱ ج ۱)

یا اس کے معنی ہیں شعری الان ک شعری فیما مضی (میرے اس وقت کے اشعار زمانہ ماضی کے اشعار جیسے ہیں) یعنی بڑھاپے کی وجہ سے میری عقل میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے۔ اور یہ دونوں معنی ایسے ہیں جن کی طرف ذہن عام طور پر سبقت نہیں کرتا ہے اس لیے یہ جملہ تاویل و تفسیر کا زیادہ محتاج ہے۔
قائدہ: قولہ: انا أبو النجم و شعری شعری: اس میں مقصود صرف شعری شعری ہے اس کے ساتھ انا أبو النجم کا ذکر مصرع کو مکمل کرنے کے لیے ہے پورا شعر اس طرح ہے:

لِلّٰهِ دَرِي مَا أَحَسَّ صَدْرِي ☆ تَنَامُ عَيْنِي وَفُؤَادِي يَسْرِي

مَعَ الْعَفَارِي بِأَرْضِ قَفَرٍ ☆ اَنَا أَبُو النَجْمِ وَشُعْرِي شِعْرِي

ترجمہ: اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہے میری خوبی! کس قدر حساس ہے میرا سینہ، میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل رات میں سیر کرتا ہے، جنات کے ساتھ بے آب و گیاہ زمین میں، اور میں ابوالنجم سے (موسوم) ہوں اور میرا شعر میرا شعر ہے۔

مذکورہ جواب کی مزید تحقیق: و تحقیق ذلك: یہاں سے مذکورہ جواب کو مزید محقق و مدلل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کبھی ایک شے کی مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں بعض کے اعتبار سے اس پر حکم لگانا صحیح ہوتا ہے اور بعض کے اعتبار سے صحیح نہیں ہوتا جیسے انسان کہ وہ جسم بھی ہے اور حیوان ناطق بھی، جسم ہونے کے اعتبار سے اس پر حیوان ہونے کا حکم لگانا مفید ہے اور حیوان ناطق ہونے کے اعتبار سے غیر مفید ہے، اسی طرح حقائق الاشیاء کی دو حیثیتیں ہیں ایک تو یہ کہ وہ ہم کو معلوم ہیں دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ نفس الامر میں موجود ہیں، پہلی حیثیت سے اس پر ثبوت کا حکم لگانا صحیح ہے اور دوسری حیثیت سے صحیح نہیں ہے۔

(۱) قال سعد بن معاذ رضي الله عنه: ”فِي ثَلَاثِ خِصَالٍ لَوْ كُنْتُ فِي سَائِرِ أَحْوَالِي أَكُونُ فِيْهِنَّ: كُنْتُ اَنَا: اَنَا، إِذَا كُنْتُ فِي الصَّلَاةِ لَا أَحْدَثُ نَفْسِي بَغَيْرِ مَا أَنَا فِيْهِ، وَإِذَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدِيثًا لَا يَقَعُ فِي قَلْبِي رَيْبٌ أَنَّهُ الْحَقُّ، وَإِذَا كُنْتُ فِي جَنَازَةٍ لَمْ أَحْدَثْ نَفْسِي بَغَيْرِ مَا تَقُولُ وَيَقَالُ لَهَا“ (فتح الملہم: ۴۴۱/۲)

(والعلم بها) ای بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها (متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق. والجواب: أن المراد الجنس ردًا على القائلين بأنه لا ثبوت لشي من الحقائق، ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها.

ترجمہ: اور ان کا علم یعنی حقائق الاشياء کا علم یعنی ان کا تصور اور ان کی تصدیق اور ان کے احوال کی تصدیق متحقق ہے اور کہا گیا ہے کہ مراد ان کے ثبوت کا علم ہے اس بات کے قطعی ہونے کی وجہ سے کہ نہیں ہے تمام حقائق کا علم، اور جواب یہ ہے کہ مراد جنس ہے ان لوگوں پر رد کرنے کے لیے جو یہ کہتے ہیں کہ حقائق میں سے کسی کا ثبوت نہیں ہے اور نہ کسی حقیقت کے ثبوت کا علم ہے اور نہ اس کے عدم ثبوت کا۔

ترکیب: من تصوراتها وتصديقاتها: یہ علم کا بیان ہے اور اس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ علم یہاں پر عام ہے اپنی دونوں قسموں کو، وبأحوالها: اس کا عطف ضمیر مجرور پر ہے جو بھا میں ہے، متحقق ای ثابت فی نفس الامر۔

حقائق اشياء کے ثبوت کا علم بھی ثابت ہے: قوله والعلم بها: اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح حقائق اشياء کا نفس الامر میں ثبوت ہے اسی طرح ان کے ثبوت کا علم اور ان کے احوال کا علم بھی نفس الامر میں ثابت اور متحقق ہے۔

والعلم بها کے ایک اور معنی: وقيل المراد الخ: شارح نے ماتن کے قول والعلم بها میں ضمیر مجرور کا مرجع حقائق کو قرار دیا ہے اور اس سے پہلے کچھ مقدم نہیں مانا ہے بعض نے اس سے اختلاف کیا ہے یہاں سے شارح اسی کو ذکر کر کے اس کی تردید کر رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض نے کہا ہے والعلم بها سے ماتن کی مراد والعلم بثبوتها ہے یعنی بھا کے اندر ضمیر مجرور کا مرجع یا تو ثبوت ہے جس پر ثابتہ کا لفظ دلالت کر رہا ہے یا اس کا مرجع حقائق ہے لیکن اس سے پہلے ثبوت مقدم ہے، کیوں کہ حقائق الاشياء کے اندر الف لام استغراق کے لیے ہے پس اگر ضمیر مجرور کا مرجع حقائق ہو اور اس سے پہلے ثبوت مقدم نہ ہو تو معنی یہ ہو گئے کہ تمام حقائق کا علم متحقق ہے، حالانکہ یہ بات قطعی ہے کہ تمام حقائق کا علم ہم کو حاصل نہیں ہے۔

مذکورہ معنی کی شارح کی طرف سے تردید: قوله والجواب: شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حقائق الاشياء میں الف لام استغراق کے لیے نہیں ہے بلکہ جنس کے لیے ہے اور معنی یہ ہیں کہ حقائق اشياء کی جنس ثابت ہے اور حقائق اشياء کی جنس کا علم متحقق ہے کیونکہ ماتن رحمہ اللہ کا مقصد ان لوگوں کی تردید کرنا ہے جو حقائق اشياء کے ثبوت

اور ان کے علم کے حاصل ہونے کا بالکل انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ کسی بھی حقیقت کا ثبوت نہیں ہے اور نہ کسی حقیقت کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مقصد الف لام جنس کا مراد لینے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے کیوں کہ ان لوگوں کا قول سالبہ کلیہ کی شکل میں ہے اور سلب کلی (ہر فرد سے حکم کی نفی) کے دعویٰ کو باطل کرنے کے لیے ایجاب جزئی (کسی ایک فرد کے لیے حکم کا اثبات) بھی کافی ہوتا ہے۔

(خلافاً للفسطائیة) فان منهم من ينكر حقائق الأشياء ويزعم أنها أوهام وخیالات باطلة، وهم العنادية، ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقاد حتى إن اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهرًا أو عرضًا فعرضًا أو قديمًا فقديمًا أو حادثًا فحادثًا وهم العنادية، ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم أنه شك وشاك في أنه شك وهل جراً وهم اللاأدرية۔

ترجمہ: برخلاف سفسطائیہ کے اس لئے کہ ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو حقائق اشیاء کا انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ بیشک وہ اوہام اور خیالات باطلہ ہیں اور وہ عنادیہ ہیں اور ان میں بعض وہ ہیں جو حقائق اشیاء کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ وہ اعتقاد کے تابع ہیں، یہاں تک کہ اگر ہم کسی چیز کو جوہر تصور کریں تو وہ جوہر ہے یا عرض تصور کریں تو عرض ہے یا قدیم تصور کریں تو وہ قدیم ہے یا حادث تصور کریں تو وہ حادث ہے اور وہ عنادیہ ہیں اور ان میں سے بعض وہ ہیں جس نے کسی شے کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کر دیا اور یہ کہا ہے کہ بیشک وہ شک کرنے والا ہے اور ان کو اس بات میں شک ہے کہ وہ شک کرنے والا ہے اور اسی طرح لا الہی نہایہ اور وہ لا ادریہ ہیں۔

لغات و ترکیب: خلافاً: یہ منصوب ہے فعل محذوف کی وجہ سے تقدیر عبارت اس طرح ہے:

بخالف هذا القول خلافاً للفسطائية اور یہ یا تو جملہ معترضہ ہے یا حقائق اشیاء ثابتہ سے حال ہے، ولا ثبوته: اے عدم ثبوته، اس میں لا معدولہ ہے جو کسی کلمہ کا جز بن کر آتا ہے اور لفظ میں کوئی عمل نہیں کرتا۔ يزعم: (ن ف) اعتقاد رکھنا، گمان کرنا، دعویٰ کرنا، جھوٹ بولنا، کوئی بات کہنا، اس کا استعمال زیادہ تر مشکوک یا ایسی چیزوں کے بارے میں ہوتا ہے جو جھوٹی ہوں، هلم جراً: اس کی تحقیق صفحہ ۵۵ پر گزر چکی۔

سفسطائیہ اور اس کی مشہور جماعتیں: سفسطائیہ وہ لوگ کہلاتے ہیں جو حقائق اشیاء تک رسائی کو ناممکن کہتے ہیں، ایک کو سفسطائی کہا جاتا ہے اس کی مشہور جماعتیں تین ہیں، عنادیہ، عنادیہ، لا ادریہ۔

عنادیہ: یہ فرقہ سرے سے حقائق الاشیاء کا منکر ہے ان کے خیال میں تمام موجودات خارجیہ نفس برآب کی طرح اوہام و خیالات ہیں، نفس الامر میں ان کی کچھ بھی حقیقت نہیں، عناد مصدر ہے جس کے معنی ہیں ناحق جھوٹا اور ہٹ دھرمی سے کام لینا، یہ لوگ حق کا انکار کرنے میں ہٹ دھرمی کرتے ہیں اس لیے ان کو عناد یہ کہا جاتا ہے۔

عندیہ: یہ فرقہ حقائق اشیا کو اعتقاد کے تابع مانتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ اگر کسی چیز کو جو ہر تصور کر لیا جائے تو وہ جوہر ہے، عرض تصور کر لیا جائے تو وہ عرض ہے، خلاصہ یہ کہ جس شے کو جو آدمی جیسا تصور کر لے اس کے حق میں وہ شے ویسی ہی ہے (یہاں تک کہ ان کے نزدیک انسان کو جماد تصور کرنا درست ہے) **عند** کے معنی خیال اور اعتقاد کے ہیں، کہا جاتا ہے: **عندی** کذا (میرا خیال یہ ہے) اسلئے اسکو **عندیہ** کہا جاتا ہے۔

دونوں فرقوں میں فرق: عنادیہ تو سرے سے حقائق اشیا کا منکر ہے اس کے نزدیک حقائق اشیا نہ تو نفس الامر میں ثابت ہیں نہ اعتقاد کرنے والے کے اعتقاد میں، اور **عندیہ** نفس الامر میں تو ثبوت نہیں مانتا مگر اعتقاد کرنے والے کے اعتقاد میں اس کے اعتقاد کے موافق ثبوت مانتا ہے۔

لا اذریہ: یہ فرقہ نہ تو اشیا کے ثبوت کو جانتا ہے نہ عدم ثبوت کو، اس کو ہر چیز میں شک ہے یہاں تک کہ شک میں بھی شک ہے اور وہ ہر سوال کے جواب میں لا ادری کہتا ہے (میں نہیں جانتا) اسلئے اس کا نام لا ادریہ ہے۔

(ماخوذ از معین الفلفہ ص: ۱۷)

وَلَنَّا حَقِيقًا: اَنَا نَجْزِمُ بِالضَّرُورَةِ بِثُبُوتِ بَعْضِ الْأَشْيَاءِ بِالْبَيَانِ وَبَعْضِهَا بِالْبَيَانِ، وَإِلْزَامًا أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ نَفْيُ الْأَشْيَاءِ فَقَدْ ثُبِتَ، وَإِنْ تَحَقَّقَ فَالنَّفْيُ حَقِيقَةٌ مِنَ الْحَقَائِقِ لِكُونِهِ نَوْعًا مِنَ الْحَكَمِ فَقَدْ ثُبِتَ شَيْءٌ مِنَ الْحَقَائِقِ، فَلَمْ يَصَحَّ نَفْيُهَا عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ إِنَّمَا يَتِمُّ عَلَى الْعِنَادِيَّةِ۔

ترجمہ: اور ہماری دلیل تحقیقی اعتبار سے یہ ہے کہ ہم بدھائے بعض اشیا کے ثبوت کا یقین کرتے ہیں مشاہدے سے اور بعض کے ثبوت کا یقین کرتے ہیں دلیل سے، اور (ہماری دلیل) الزام دینے کے اعتبار سے یہ ہے کہ اگر اشیا کی نفی ثابت نہ ہو تو وہ (یعنی اشیا) ثابت ہوں گی اور اگر وہ (یعنی اشیا کی نفی) ثابت ہو تو نفی بھی ایک حقیقت ہے حقائق میں سے اس کے حکم کی ایک نوع ہونے کی وجہ سے، پس تحقیق کہ بعض حقائق ثابت ہو چکے لہذا علی الاطلاق اس کی نفی صحیح نہیں ہوگی، اور پوشیدہ نہ رہے کہ یہ دلیل بیشک تام ہوگی صرف عنادیہ پر۔

لغات و ترکیب: لنا: خبر مقدم ہے اور انا نجزم: مبتداء مؤخر: انا: یہ اُن حرف مشبہ بالفعل اور نا

ضمیر جمع متکلم سے مرکب ہے اور نجزم اُن کی خبر ہے، اُن اپنے اسم و خبر سے مل کر مبتدا بنے گا، اسی وجہ سے اس کا ہمزہ مفتوح ہے، اور تحقیقاً تمیز ہے یا محققین کے معنی میں ہو کر حال ہے، نجزم: ہم قطعی فیصلہ کرتے ہیں (ض)، البیان: آنکھ سے دیکھنا، وبعضہا بالبیان: اس کا عطف بعض الأشياء پر ہے اور بیان سے مراد دلیل ہے، والزاماً: اس کا عطف تحقیقاً پر ہے۔ انما یتیم: یہ انہ کی خبر ہے اس صورت میں انما کا ہمزہ مفتوح ہو گا یا مکسور؟ اس بارے میں درایۃ النحو میں لکھا ہے کہ مفتوح ہوگا، وتفتح حیث تقع خبراً للمبتدا لأن أصل الخبر أن يكون مفرداً (۲۵۱) اور شرح الکافیۃ للرضی میں ہے کہ اگر مبتدا ایسا اسم ہو جو قائم بالذات ہو تب تو ہمزہ مکسور ہوگا ورنہ فتح بھی جائز ہے۔ وتکسر إذا كانت فی موضع خبر عن اسم عین (ای شیء محسوس قائم بنفسہ) نحو زید إنه قائم، إذ لا دلیل علی کون الجملة إذا كانت خبراً للمبتدا فی تاویل المفرد، وأما إذا كان المبتداً أحدًا جاز فتح أن فی الخبر نحو: ما مولی أنك قائم، (۳۵۶: ۴) سوفسطائیہ کی تردید کے لیے دو دلیلیں: قوله ولنا الخ: شارح نے سوفسطائیہ کے رد کے لیے دو دلیلیں بیان فرمائی ہیں، ایک تحقیقی اور دوسری الزامی۔

تحقیقی دلیل: اس دلیل کو کہتے ہیں جس کے تمام مقدمات سچے ہوں، اور الزامی دلیل وہ ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو خصم کے نزدیک مسلم ہوں خواہ فی نفسہ سچے ہوں یا نہ ہوں، اس سے مقصود خصم کو لا جواب کرنا ہوتا ہے خواہ مدعی اس سے ثابت ہو یا نہ ہو۔

تحقیقی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم کو اشیاء کے ثبوت کا بدیہی طور پر یقین ہے، بعض کا تو مشاہدہ سے مثلاً زمین، آسمان، چاند، سورج، شجر، حجر کا موجود ہونا ہم کو مشاہدہ سے معلوم ہے اور بعض کا دلیل سے مثلاً دھوئیں کو دیکھ کر آگ کا اور مصنوعات کو دیکھ کر صنایع کا ہم کو یقین ہے۔

الزامی دلیل: اور دلیل الزامی یہ ہے کہ ہم سوفسطائیہ سے سوال کریں گے کہ بتاؤ اشیاء کی نفی متحقق ہے یا نہیں یعنی تمہارا قول لا شیء من الاشیاء بثابت (کوئی بھی شیء ثابت نہیں ہے) صادق ہے یا نہیں، اگر وہ کہتے ہیں کہ یہ صادق نہیں ہے تو ایسی صورت میں اس کی نفی یعنی بعض الاشیاء ثابت کو سچا ماننا پڑے گا اور یہ مستلزم ہوگا، اشیاء کے ثبوت کو اور اگر وہ کہتے ہیں کہ یہ یعنی لا شیء من الاشیاء بثابت صادق ہے تو ہم کہیں گے کہ نفی بھی ایک حقیقت ہے کیوں کہ حکم کبھی ایجابی ہوتا ہے اور کبھی سلبی، لہذا علی الاطلاق حقائق اشیاء کے ثبوت کی نفی کرنا صحیح نہ ہوگا۔

الزامی دلیل صرف عنادیہ پر حجت ہو سکتی ہے: ولا یخفی انه: شارح فرماتے ہیں کہ یہ دلیل الزامی صرف عنادیہ پر حجت بن سکتی ہے کیوں کہ وہ حقائق اشیاء کی نلی پر جزم کرتے ہیں، برخلاف عندیہ اور لا ادریہ کے ان پر یہ دلیل حجت نہیں بن سکتی، کیوں کہ عندیہ تو ہر چیز کو اعتقاد کے تابع کرتے ہیں پس وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ دلیل تم لوگوں کے نزدیک صحیح ہوگی، ہمارے نزدیک تو باطل ہے، اور لا ادریہ چونکہ ہر سوال کے جواب میں لا ادری کہتے ہیں پس وہ کسی شی کا اعتراف ہی نہیں کریں گے کہ ان پر حجت قائم کی جاسکے۔

قالوا: الضروریات: منها حسیات والحس قد یغلط کثیرا کالاحول یرى الواحد الثین والصفراوی قد یجد الحلو مراً، ومنها بدیهیات وقد تقع فیہا اختلافات وتعرض بها شبهة یفتقر فی حلہا إلى أنظار دقیقة، والنظریات فرع الضروریات، ففسادها فسادها، ولهذا کثر فیہا اختلاف العقلاء.

ترجمہ: وہ لوگ (یعنی سوفسطائیہ) کہتے ہیں کہ ضروریات ان میں سے بعض حیات ہیں اور حس بکثرت غلطی کرتا ہے جیسے بھیگا آدمی ایک چیز کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی میٹھی چیز کو تلخ محسوس کرتا ہے، اور ان میں سے بعض بدیهیات ہیں اور ان میں کبھی اختلافات واقع ہوتے ہیں اور ایسے شبہات پیش آ جاتے ہیں جن کو حل کرنے کے لیے دقیق نظروں کی حاجت ہوتی ہے، اور نظریات ضروریات کی فرع ہے، پس اس (ضروریات) کا فساد اس (نظریات) کا فساد ہے، اور اسی وجہ سے ان میں عقلاء کا اختلاف زیادہ ہوا ہے۔

لغات و ترکیب: الحس: قوت حاسہ، احوال: بھیگا، ایک کو دو دیکھنے والا، الصفراوی: جس کے بدن میں صفراء زیادہ ہو، الحلو: شیریں، میٹھا، مر: تلخ، کڑوا، یفتقر: مضارع مجہول اور الیٰ انظار دقیقة اس کا نائب فاعل ہے، ففسادها فسادها: اس میں پہلی ضمیر کا مرجع ضروریات ہے اور دوسری ضمیر کا مرجع نظریات ہے اور فسادها سے پہلے سبب کا لفظ محذوف ہے، اٰی ففسادها سبب فسادها۔

سوفسطائیہ کے شبہات: قولہ قالو الضروریات: یہاں سے شارح سوفسطائیہ کے شبہات (دلائل فاسدہ) کو بیان کر رہے ہیں جن کی تقریر سے پہلے چند باتیں ذہن میں رکھیں۔

نظریات: ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن کا علم نظر و فکر سے حاصل ہوتا ہے۔

ضروریات: ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن کا علم نظر و فکر پر موقوف نہ ہو، پھر ضروریات کی سات قسمیں

ہیں۔ (۱) حیات (۲) بدیہیات، اس کو اولیات بھی کہتے ہیں (۳) فطریات (۴) محدسیات (۵) وجدانیات (۶) تجربیات (۷) متواترات۔

ان سب میں اقویٰ پہلی دو قسمیں (حیات اور بدیہیات) ہیں اور کتاب میں بھی ان ہی دونوں کا ذکر ہے اس لیے ہم بھی صرف ان دونوں کی تعریف بیان کرتے ہیں بقیہ اقسام کی تعریفات کے لیے تیسیر المنطق یا آسان منطق کی مراجعت کریں۔

حسیات: ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جو حواس خمسہ ظاہرہ سے جانی جاتی ہیں۔

بدیہیات: ان باتوں کو کہا جاتا ہے جن کا عقل فیصلہ کر دے محض تصور طریقین سے یعنی موضوع اور محمول اور ان کے درمیان نسبت کا تصور ہی ان کی تصدیق کے لیے کافی ہو، دلیل کی بالکل ضرورت نہ ہو جیسے کل جز سے بڑا ہوتا ہے، خالق کا رتبہ مخلوق سے بڑا ہے۔ یہ ایسے قضایا ہیں کہ ان کی تصدیق کے لیے صرف کل اور جز، اسی طرح خالق اور مخلوق کے معنی کا تصور ہی کافی ہے۔

اس کے بعد سوفسطائیہ کے شبہات کا حاصل یہ ہے کہ ضروریات میں بعض حیات ہیں اور حیات کے ادراک میں حواس بکثرت غلطی کرتے ہیں جیسے احوال کو ایک چیز دو نظر آتی ہے، اور صفاوی کو میٹھی چیز بھی کڑوی معلوم ہوتی ہے لہذا علوم حسیہ پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ (۱)

اسی طرح ضروریات میں سے بعض بدیہیات ہیں اور بدیہیات میں اختلاف ہوتا ہے جس کا مقتضی یہ ہے کہ بعض نے بدیہی کو جانا نہیں، نیز بدیہیات میں کبھی کوئی ایسا شبہ پیدا ہو جاتا ہے جس کو حل کرنے کے لیے دقیق نظر و فکر کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ دونوں باتیں بدیہی ہونے کے منافی ہیں اس لیے بدیہیات پر بھی اعتماد نہیں

(۱) بعض جگہ تو ہر شخص کا حاشہ بصر ہمیشہ غلطی کرتا ہے، مثلاً: جب ابر (بادل) کے کلوے تیزی سے چلتے ہیں تو ہر نظر کرنے والا یوں محسوس کرتا ہے کہ چاند بہت تیزی سے دوڑ رہا ہے۔ ستارے بعد مسافت کی وجہ سے کس قدر چھوٹے نظر آتے ہیں حالاں کہ واقع میں ساری زمین اُن کے مقابلے میں کوئی حقیقت نہیں رکھتی، علیٰ ہذا القیاس آج کل تمام سائنس والوں کا متفق علیہ مسئلہ ہے کہ زمین متحرک ہے اور اتنی تیزی سے کہ منٹ میں ہزاروں میل طے کر رہی ہے جس سے لیل و نہار اور طلوع و غروب ہو رہا ہے، حالاں کہ کوئی کتنا ہی تیز نظر ہو مگر اس کی نظر یہی بتائے گی کہ زمین ساکن ہے، دنیا کی ابتدا سے آج تک کوئی ایسا شخص نہیں ہوا جس نے اپنے حاشہ بصر سے دیکھا ہو کہ زمین حرکت کرتی ہے، یہاں سائنس والے یہی جواب دیتے ہیں کہ تمام عالم کا حاشہ بصر غلطی کر رہا ہے جس کی تصحیح عقل کرتی ہے۔ ایسے ہی ایک شخص کا حاشہ ایک ہی محل اور ایک ہی وقت میں دوسرے شخص کے حاشہ سے معارضہ کرتا ہے، جیسے ایک شخص ذکی الحس ہونے کی وجہ سے کسی چیز کے معمولی نقص اور بدبو کو محسوس کر لیتا ہے، جب کہ دوسرا شخص اس کو محسوس نہیں کر سکتا۔ (فضل الباری: ۱۱۲)

کہ بعض نے بدیہی کو جانا نہیں، نیز بدیہیات میں کبھی کوئی ایسا شبہ پیدا ہو جاتا ہے جس کو حل کرنے کے لیے دقیق نظر و فکر کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ دونوں باتیں بدیہی ہونے کے منافی ہیں اس لیے بدیہیات پر بھی اعتقاد نہیں کیا جاسکتا، اور جب ضروریات کا یہ حال ہے تو نظریات کا اور زیادہ بحال ہوگا کیوں کہ نظریات کو جانا جاتا ہے ضروریات سے پس ضروریات کا فساد نظریات کے فساد کو مستلزم ہے، اسی وجہ سے نظریات میں عقلاء کا اختلاف زیادہ ہے۔

قوله والحس قد یغلط : اس میں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ قد جب مضارع پر داخل ہوتا ہے تو تقلیل کے لیے ہوتا ہے لہذا قد یغلط کے بعد کثیر اکہنا کیسے صحیح ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قد مضارع کے ساتھ کبھی تحقیق یا تکثیر کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے آیت کریمہ ”قد نری تقلب وجهک فی السماء“ میں، بقول علامہ زبیری کثرت رویت مراد ہے، (لغات القرآن) اور اگر تقلیل کے لیے ہی ہو تو کہا جائے گا کہ مراد یہ ہے کہ حس کا غلطی کرنا صواب کو پہنچنے کے مقابلے میں تو کم ہے لیکن فی نفسہ زیادہ ہے۔

قلنا: غلط الحس فی البعض لا سبب جزئیة لا ینافی الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط، والاختلافات فی البدیہی لعدم الإلف أو الخفاء فی التصور لا ینافی البداة، وکثرة الاختلاف لفساد الأنظار لا ینافی حقیة بعض النظریات .
والحق أنه لا طریق إلى المناظرة معهم خصوصاً مع اللادریة، لأنهم لا یعترفون بمعلوم لیثبت به مجهول، بل الطريق تعذیبهم بالنار لیعترفوا أو یحترقوا .
وسو قسطاً اسم للحکمة الممؤهة، والعلم المزخرف، لأن سو فامعناه العلم والحکمة، وأسطا: معناه المزخرف والغلط، ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فیلاسوف
أی موجب الحکمة .

ترجمہ : ہم کہیں گے حس کا غلطی کرنا بعض (حیات) کے اندر اسباب جزئیہ کی وجہ سے منافی نہیں ہے دوسرے بعض پر یقین کرنے کے، غلطی کے اسباب کے معدوم ہونے کی وجہ سے، اور بدیہیات میں اختلاف کا ہونا الفت (انس) نہ ہونے کی وجہ سے یا موضوع اور محمول کے تصور میں خفاء (پوشیدگی) ہونے کی وجہ سے منافی نہیں ہے اس کے بدیہی ہونے کے، اور اختلاف کی کثرت نظروں کے فاسد ہونے کی وجہ سے منافی نہیں ہے بعض نظریات کے حق ہونے کے۔

گ کسی بھی معلوم کا اقرار نہیں کرتے تاکہ اس کے ذریعہ کسی مجہول کو ثابت کیا جاسکے، بلکہ اس کا طریقہ ان کو سزا دینا ہے آگ کے ذریعہ تاکہ وہ اقرار کر لیں یا جل جائیں۔

اور سوفسطا نام ہے ملمع کی ہوئی حکمت اور علم مزخرف (مزین) کا، کیوں کہ (یہ لفظ مرکب ہے سوف اور اسطا سے) اور سوف اس کے معنی علم و حکمت کے ہیں، اور اسطا اسکے معنی مزخرف اور غلط کے ہیں اور اسی سے مشتق ہے سفسطہ جیسا کہ فلسفہ مشتق ہے فیلا سوف سے یعنی حکمت کا دوست۔

لغات و ترکیب : الف : ألفت وأنسیت، الألتظار : مفرد : النظر معلومات کو اس طرح ترتیب دینا کہ اس سے کوئی نامعلوم چیز حاصل ہو جائے، حقیقۃ : حق ہونا، المموہہ : ملمع کیا ہوا، سونے یا چاندی کا پانی چڑھایا ہوا، المزخرف : مزین، جھوٹ سے آراستہ کیا ہوا، السفسطۃ : ملمع کی ہوئی حکمت، وہ قیاس اور استدلال جس سے کسی کو غلطی میں ڈالنا مقصود ہو۔

سوفسطائیہ کے شبہات کا جواب : قولہ قلنا : یہاں سے شارح سوفسطائیہ کے شبہات کا جواب دے رہے ہیں، جواب کی تقریر سے پہلے یہ ذہن میں رہے کہ سوفسطائیہ کے شبہات کا حاصل تین باتیں تھیں۔ پہلی بات تو یہ تھی کہ حیات میں حواس بکثرت غلطی کرتے ہیں جس کی وجہ سے کسی بھی حسی علم پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ اور دوسری بات یہ تھی کہ بدیہیات میں اختلاف پایا جاتا ہے جو بداہت کے منافی ہے۔ اور تیسری بات یہ تھی کہ نظریات میں اختلاف زیادہ ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نظر سبب علم نہیں ہے۔

پس پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ بعض حیات میں حواس کا غلطی کرنا اسباب جزئیہ کی وجہ سے منافی نہیں ہے بعض دوسرے حیات پر جزم اور یقین کرنے کے غلطی کے اسباب کے معدوم ہونے کی وجہ سے، یعنی بعض حیات کے اندر اگر حواس غلطی کرتے ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کسی بھی حسی علم پر اعتماد نہ کیا جائے۔ کیوں کہ حواس کی غلطی کے اسباب کلی نہیں ہیں جو سب کو عام ہوں، بلکہ جزئی ہیں جو کسی کسی کے اندر پائے جاتے ہیں۔

اور دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ بسا اوقات کوئی قضیہ بدیہیہ ہوتا ہے لیکن مخاطب اس سے مانوس اور اس کے کان اس سے آشنا نہیں ہوتے اس لیے شروع میں اس کا دل اس کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا اور وہ اس سے اختلاف کرتا ہے لیکن جب وہ اس سے مانوس ہو جاتا ہے تو پھر اس کو مان لیتا ہے، اسی طرح کبھی کسی قضیہ کے اندر حکم بدیہی ہوتا ہے لیکن اس کے موضوع اور محمول کا تصور مخفی ہوتا ہے جو نظر و فکر کا محتاج ہوتا ہے، اور مخاطب کو اس کا پورا تصور نہیں ہوتا اس لیے وہ اس سے اختلاف کرتا ہے، لہذا نا آشنا ہونے کی وجہ سے یا موضوع اور محمول کا تصور مخفی

ہونے کی وجہ سے بدیہیات میں اختلاف کا ہونا بداہت کے منافی نہیں ہے۔

اور تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ نظریات میں زیادہ اختلاف ہونے کا سبب نظروں کا فساد ہے یعنی عام طور پر نظریں صحیح نہیں ہوتی ہیں اس لیے ان کے ذریعہ صحیح علم تک رسائی نہیں ہو پاتی، اور اختلاف ہو جاتا ہے، لہذا نظروں کے فساد کی وجہ سے اگر بعض نظریات میں اختلاف ہو جاتا ہے اور صحیح علم تک رسائی نہیں ہو پاتی تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی بھی نظری علم صحیح نہ ہو۔

لا ادریہ کے ساتھ مناظرہ کرنا ممکن نہیں: و الحق انه: یہاں سے شارحؒ یہ بیان کر رہے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ ان لوگوں کے ساتھ بالخصوص لا ادریہ کے ساتھ مناظرہ کرنے کی کوئی صورت نہیں، کیوں کہ مناظرہ سے مقصود یا تو مطلوب اور مدعی کا اثبات ہوتا ہے یا خصم کو الزام دینا اور ان کو لا جواب کرنا۔ اور یہاں یہ دونوں باتیں ناممکن ہیں کیوں کہ یہ لوگ کسی بھی معلوم چیز کا اعتراف نہیں کرتے تا کہ اس کے ذریعہ کوئی بات ثابت کی جاسکے، بلکہ ان کے ساتھ مناظرہ کا طریقہ صرف یہ ہے کہ ان کو آگ میں ڈال دیا جائے تا کہ وہ درد اور تکلیف کی حقیقت کا اعتراف کر لیں یا پھر جل کر ختم ہو جائیں (۱)۔

(۱) کسی جاندار کو آگ میں جلانے کی تحقیق: فان قيل كيف يجوز احراقهم وقد ورد النهي عنه في الحديث الصحيح كما روى عن عكرمة أن علياً رضي الله عنه حرق قوماً فبلغ ابن عباس فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم لأن النبي ﷺ قال: "لا تعذبوا بعذاب الله" ولقنلتهم كما قال النبي ﷺ: "من بدل دينه فاقتلوه" وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: بعثنا رسول الله ﷺ في بعث فقال: "إن وجدتم فلان وفلانا فاحرقوهما بالنار. ثم قال رسول الله ﷺ حين أردنا الخروج: إني أمرتكم أن تحرقوا فلانا وفلانا وإن النار لا يعذب بها إلا الله فإن وجدتموهما فاقتلوهما" (بخاری: ۲۲۳/۱ حدیث نمبر: ۲۹۲۲، ۲۹۲۳)

قلت: أولاً: إن مراد الشارح رحمه الله أنه لا يمكن إلزامهم إلا بهذا الطريق، لأنه يجوز إحراقهم، والفرق بينهما ظاهر كما لا يخفى، وثانياً: أن في المسئلة اختلافاً، قال الحافظ ابن حجر: اختلف السلف في التحريق: فذكره ذلك عُمرو ابن عباس وغيرهما مطلقاً سواء كان ذلك بسبب كفر أو في حال مقاتلة أو كان قصاصاً، وأجازه علي و خالد بن الوليد وغيرهما. وقال المهلب: ليس هذا النهي على التحريم بل على سبيل التواضع، ويدل على جواز التحريق فعل الصحابة، وقد سمل النبي ﷺ أعينَ العرنيين بالحديد المحمى، وقد حرق أبو بكر البغاة بالنار بحضرة الصحابة، وحرق خالد بن الوليد بالنار ناساً من أهل الردة، وأكثر علماء المدينة يجيزون تحريق الحصون والمراكب على أهلها.

وقال ابن المنير وغيره: لاحجة فيما ذكر للجواز، لأن قصة العرنيين كانت قصاصاً أو منسوخة. وتجوز =

الصحابی معارض بمنع صحابی آخر، وقصة الحصون والمراكب مقيدة بالضرورة إلى ذلك إذا تعین طريقاً للظفر بالعدو. (فتح الباری: ۶/۱۹۲) =

اور حافظ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: قال المهلب: ليس نهيه عن التحريق على التحريم، وإنما هو على سبيل التواضع لله، والدليل على أنه ليس بحرام سمل الشارع أعين الرعاة بالنار، وتحريق الصديق رضي الله تعالى عنه، الفجاءة بالنار في مصلى المدينة بحضرة الصحابة وتحريق على رضي الله تعالى عنه، الخوارج بالنار، وأكثر علماء مدينة يجيزون تحريق الحصون على أهلها بالنار، وقول أكثرهم بتحريق المراكب، وهذا كله يدل على أن معنى الحديث على الندب، وممن كره رمي أهل الشرك بالنار: عمرو ابن عباس وابن عبد العزيز، وهو قول مالك، وأجازه على، وحرق خالد بن وليد رضي الله تعالى عنه، ناساً من أهل الردة، فقال عمر للصديق: انزع هذا الذي يعذب بعذاب الله، فقال الصديق لا انزع سيفاً سله الله على المشركين، وأجاز الثوري رمي الحصون بالنار. وقال الأوزاعي: لا بأس أن يدخن عليهم في المظمورة إذا لم يكن فيها إلا المقاتلة ويحرقوا ويقتلوا كل قتال، ولولقيناهم في البحر رميناهم بالنفط والقطران، وأجاز ابن القاسم رمي الحصن بالنار والمراكب إذا لم يكن فيها إلا المقاتلة فقط. (عمدة القاري: ۱۰/۳۳۳ كتاب الجهاد باب: ۱۳۹)

نیز فرماتے ہیں: وقال الحازمي: ذهب طائفة إلى منع الإحراق في الحدود، قالو: يقتل بالسيف، وإليه ذهب أهل الكوفة: النخعي والثوري وأبو حنيفة وأصحابه، وذهب طائفة في حق المرتد إلى مذهب على رضي الله عنه، وقالت طائفة: من حرق يحرق، وبه قال مالك وأهل المدينة والشافعي وأصحابه وأحمد وإسحاق. (عمدة القاري: ۱۰/۲۷۳ كتاب الجهاد، باب التوديع باب: ۱۰۳)

اور حضرت علامہ کشمیری، دیوبندی نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں: وفي الحديث (أى الحديث المذكور أعلاه) جواز التحريق بالنار، ولا يوجد في فقهاء إلا إحراق اللوطي، وروى عن على رضي الله عنه أنه حرق قوماً من الزنادقة، زعموا أن الألوهية حلت فيه، والعياذ بالله، ولعله قتلهم، ثم حرقهم، كذا في "التمهيد" لأبي عمر، وحينئذ يخرج الكلام عما نحن فيه، فإن الكلام في إحراق الأحياء، دون أجساد الأموات، ثم عن أحمد: أنه أجاز إحراق الزناير، وبه أفتى.

وقوله عليه السلام: "إني أمرتكم أن تحرقوا فلاناً، وفلاناً بالنار، وإن النار لا يعذب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما" حمله الفقهاء على التغير في اجتهاده عليه السلام فرأى أولاً أن يحرقهم، ثم استقرَّ اجتهاده على أن لا يفعله، وعندى ليس هذا برجوع، بل هو عدول عن حقه الثابت إلى الأخف منه. (فيض الباري: ۳/۳۳۹)

واما قول ابن عباس في تحريق على رضي الله عنهما: "لو كنت أنا لم أحرقهم الخ" فقال الحافظ ابن حجر رحمه الله: زاد إسماعيل ابن عليه "فبلغ ذلك علياً فقال: ويح أم ابن عباس" كذا عند أبي داود، وعند الدارقطني بحذف "أم". وهو محتمل أنه لم يرض بما اعترض به ورأى أن النهي للتنزيه كما تقدم بيان الاختلاف فيه، وسيأتي في الحديث الذي يليه مذهب معاذ في ذلك وأن الإمام إذا رأى التغليب بذلك فعَله، وهذا بناء على تفسير "ويح" بأنها كلمة رحمة فتوقع له لكونه حمل النهي على ظاهره فاعتقد التحريم مطلقاً فأنكر؛ ويحتمل أن =

يكون قالها رضاء بما قال، وأنه حفظ ما نسبته بناء على ما قيل في تفسير ويح أنها تقال بمعنى المدح والتعجب كما حكاها في النهاية، (فتح الباري: ۳۲۰/۱۲، كتاب استنباط المرتدين، باب: ۲)

اور علامہ طیبی اور ملا علی قاری رحمہما اللہ فرماتے ہیں: والإحراق بالنار وإن نهى عنه كما ذكره ابن عباس رضي الله عنهما، لكن جواز التشديد بالكفار والمبالغة في النكابة والنكال كالمثلة . =

نیز فرماتے ہیں: ولعل عليا رضي الله عنه لم يقف عليه (أي حديث ابن عباس رضي الله عنهما الذي نهى فيه عن التعذيب بعذاب الله) واجتهد حينئذ . قال التوربشتي: كان ذلك منه عن رأي واجتهاد لا عن توليف، ولهذا لما بلغه قول ابن عباس رضي الله عنهما، قال: ويح أم ابن عباس، وأكثر أهل العلم على أن هذا القول ورد مورد المدح والإعجاب بقوله، وينصره ما جاء في رواية أخرى عن شرح السنة: فبلغ ذلك عليا رضي الله عنه فقال: صدق ابن عباس. (شرح الطيبی: ۱۰۰/۷، مرآة المفاتيح: ۹۸/۷، باب قتل أهل الردة)

وروی البخاری عن أبي موسى قال: أقبلت إلى النبي ﷺ ومعى رجلا من الأشعرين ورسول الله ﷺ يستألك فكلاهما سأل، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لن نستعمل على عملنا من أرادته، ولكن اذهب أنت يا أبا موسى إلى اليمن، ثم أتبعه معاذ بن جبل، فلما قديم عليه ألقى له وسادة، قال: انزل، وإذا رجل عنده موقق. قال: ما هذا؟ قال: كان يهوديا فأسلم ثم تهود، قال: اجلس. قال: لا أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله، ثلاث مرات، فأمر به فقتل الخ (بخاری: ۱۰۲۳/۲، حدیث نمبر: ۶۶۵۶)

قال الحافظ العيني: وفي رواية الطبراني "فأتى بحطب فآلهب فيه النار فكتفه (اس کی مشکیں کیں، پیچھے لے جا کر ہاتھوں کو باندھا) وطرحه فيها، ويمكن الجمع بين الروایتين بأنه ضرب عنقه ثم ألقاه في النار، ويؤخذ منه أن معاذاً وأبا موسى كانا يريان جواز التعذيب بالنار وإحراق المرتد بالنار مبالغة في إهانته وترهيباً من الاقتداء به، وقد مر أن علياً رضي الله عنه أحرق الزنادقة بالنار، وقال الداودي: إحراق على، رضي الله تعالى عنه، الزنادقة ليس بخطأ، لأنه ﷺ، قال لقوم: إن لقيتم فلاناً وفلاناً فأحرقوهم بالنار، ثم قال: إن لقيتموهما فاقتلوهما فإنه لا ينبغي أن يعذب بعذاب الله، "ولم يكن ﷺ يقول في الغضب والرضا لأحقاً، قال الله تعالى: "وما ينطق عن الهوى" (النجم: ۳). (عمدة القاري: ۲۰۱/۱۶، كتاب استنباط المرتدين، باب: ۲)

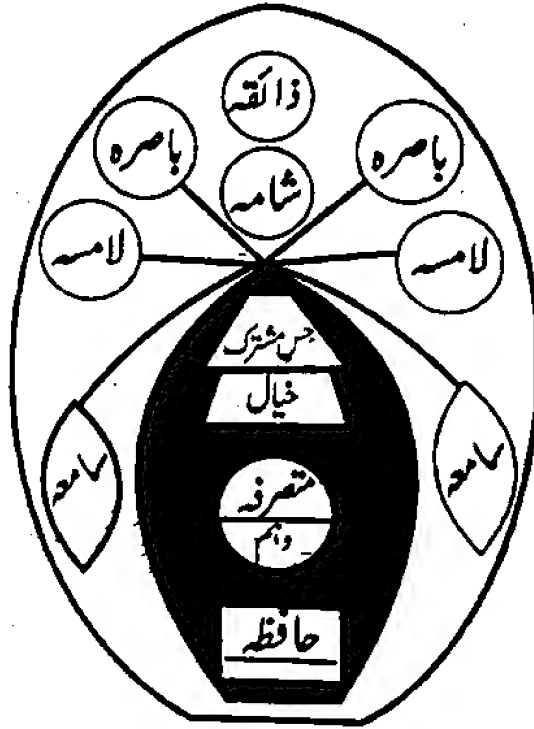
وعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: نزل نبي من الأنبياء تحت شجرة فلدغته نملة فأمَرَ بجهازه فأخرج من تحتها، ثم أمرَ بيئتها فأحرق بالنار فأوحى الله إليه فهلاً نملة واحدة. (بخاری: ۴۶۶/۱، حدیث: ۳۲۰۹ مشکوٰۃ: ۳۶۱/۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: واستدل بهذا الحديث على جواز إحراق الحيوان المؤذى بالنار من جهة أن شرع من قبلنا شرع لنا إذالم يأت في شرعنا ما يرفعه ولا سيما إن ورد على لسان الشارع ما يشعر باستحسان ذلك، لكن ورد في شرعنا النهي عن التعذيب بالنار، قال النووي: هذا الحديث محمول على أنه كان جائزاً في شرع ذلك النبي ﷺ قتل النمل والتعذيب بالنار، فإنه لم يقع عليه العتب في أصل القتل ولا في الإحراق بل في الزيادة على النملة الواحدة، وأما في شرعنا فلا يجوز إحراق الحيوان بالنار، (فتح الباري: ۴۴۸/۶)

اور ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ويمكن أن يكون الإحراق منسوخاً أو محمولاً على ما لا يمكن قتله إلا به =

سوفسطائیہ اور فلسفہ کا مشتق منہ: قولہ وسوفا: یہاں سے شارح سوفسطائیہ کا ماخذ اشتقاق بیان فرما رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ سوفسطائیہ ماخوذ ہے سوفسطا سے اور سوفسطا مرکب ہے سوفا اور اسطاسے، یہ دونوں یونانی زبان کے الفاظ ہیں، سوفا کے معنی علم و حکمت کے ہیں، اور اسطاس کے معنی مُرَحَرَف اور غلط کے ہیں، پس سوفسطا کے معنی ہیں ملمع کی ہوئی حکمت اور مزین کیا ہوا علم، یعنی جس کا ظاہر اچھا ہو اور باطن خراب ہو، اور اسی سے مشتق ہے سفسطہ جس کے معنی ہیں ملمع کی ہوئی حکمت یا دھوکہ میں ڈالنے والا علم، اور سفسطہ اس قیاس اور استدلال کو بھی کہتے ہیں جس سے کسی کو غلطی میں ڈالنا مقصود ہو، جیسا کہ فلسفہ مشتق ہے فیلا سوف سے جس کے معنی ہیں علم و حکمت کو دوست رکھنے والا، فیلا کے معنی مُجِيب اور دوست کے ہیں اور سوفا کے معنی علم کے ہیں۔

حواس باطنہ و ظاہرہ کا نقشہ



یہ نقشہ صفحہ: ۹۷ سے متعلق ہے

= ضرورۃ (مرقاۃ المفاتیح: ۷۱۹/۷ حدیث: ۴۱۲۲ کتاب الصيد، باب ما یحل اکله)

امداد الفتاویٰ میں ہے: سوال: چار پانی میں کھٹل دفع ہونے کو اگر گرم پانی ڈالیں تو کیا ہے؟

الجواب: اگر کھٹلوں کے دفع کا اور کوئی آسان طریقہ نہ ہو تو گرم گرم پانی ڈالنا ان پر درست ہے، ورنہ ممنوع ہے۔ (امداد الفتاویٰ)

(۲۶۳/۲)

اور فتاویٰ محمودیہ میں ہے: سوال: کھٹل کے دق کرنے پر پلنگ یا تخت پر کھولتا ہوا پانی ڈال کر کھٹلوں کو مارنا جائز ہے یا نہیں؟ =

الجواب حامداً ومصلیاً: جب وہ دق کرتے ہیں اور دوسری طرح نہیں مانتے، تو گرم کھولتا ہوا پانی چار پانی پر ڈالنا درست ہے، فقط

واللہ تعالیٰ اعلم (فتاویٰ محمودیہ: ۲۸۰/۱۸)۔

(وأسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لِمَنْ قامت هي به أى يتضح ويظهر ما يُذكر ويُمكن أن يُعبر عنه موجودا كان أو معدوما فيشمل إدراك الحواس وإدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم: "صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض" فإنه وإن كان شاملاً لإدراك الحواس بناءً على عَدَم التقييد بالمعاني وللتصورات بناءً على أنها لانقائض لها على ما زعموا، لكنه لا يشمل غير اليقنيات من التصديقات هذا

ولكن ينبغي أن يحتمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لأن العلم عندهم مقابل للظن.

ترجمہ: اور اسباب علم اور وہ (یعنی علم) ایسی صفت ہے جس سے مذکور روشن ہو جاتا ہے اس شخص کے لیے جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہوتی ہے، یعنی واضح اور ظاہر ہو جاتی ہے وہ چیز جس کو ذکر کیا جاسکے اور جس کو تعبیر کرنا ممکن ہو، خواہ وہ موجود ہو یا معدوم ہو، پس یہ تعریف شامل ہوگی حواس کے ادراک کو اور عقل کے ادراک یعنی تمام تصورات اور تمام تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ کو برخلاف ان کے قول کے (وہ) ایسی صفت ہے جو واجب کرتی ہے ایسی تیز کو جو نقیض کا احتمال نہیں رکھتی۔ اس لئے کہ یہ تعریف اگرچہ شامل ہے حواس کے ادراک کو معانی کے ساتھ مقید نہ کرنے کی بنا پر اور تصورات کو (بھی شامل ہے) اس بنا پر کہ ان کی کوئی نقیض نہیں ہوتی ہے جیسا کہ ان لوگوں نے (یعنی مناطقہ نے) کہا ہے، لیکن یہ تعریف غیر یقینی تصدیقات (ظن، تقلید) کو شامل نہیں ہے، اس کو لے لو۔ اور لیکن مناسب ہے کہ تجلی کو محمول کیا جائے اس انکشاف تام پر جو ظن کو شامل نہ ہو، اس لیے کہ علم ان کے نزدیک ظن کا مقابل ہے

ترکیب: اسباب العلم: یہ مبتدأ ہے اور ثلثة اس کی خبر ہے، لمن قامت هي به: ہی کا مرجع صفت ہے اور به کی ضمیر من کی طرف راجع ہے۔ من التصورات والتصديقات: إدراك العقل کا بیان ہے، تميز، ممتاز کرنا جدا کرنا۔ نقائض: مفرد نقیض: مخالف، ضد، برخلاف، برعکس۔ وللتصورات: اس کا عطف لإدراك الحواس پر ہے، هذا أى خذ هذا - الظن: غالب رائے، ذہن کا کسی بات کو ترجیح کے ساتھ قبول کرنا۔ غیر یقینیات من التصديقات: غیر یقینی تصدیقات (ظن، جہل مرکب، تقلید)

قوله: وهو صفة يتجلى بها المذكور الخ یہ علم کی پہلی تعریف ہے جس کی تشریح سے پہلے دو باتیں عرض ہیں۔

پہلی بات: پہلی بات یہ ہے کہ علم اور ادراک کی مختلف قسمیں ہیں ایک تو وہ ہے جو حواس خمسہ ظاہرہ سے حاصل ہوتا ہے جس کو احساس کہا جاتا ہے، اور ایک وہ ہے جو عقل سے حاصل ہوتا ہے، پھر عقل سے حاصل ہونے والے علم کی دو قسمیں ہیں: تصور اور تصدیق۔

پھر تصدیق کی چار قسمیں ہیں (۱) ظن (۲) جہل مرکب (۳) تقلید (۴) یقین، علم اگر نسبت خبریہ کا اعتقاد ہو تو وہ تصدیق ہے، ورنہ تصور ہے۔ پھر تصدیق میں اگر جانب مخالف کا احتمال ہو تو وہ ظن ہے، اور اگر جانب مخالف کا احتمال نہ ہو تو اگر وہ واقع کے خلاف ہو تو وہ جہل مرکب ہے اور اگر واقع کے مطابق ہو تو اگر کسی مشکک کی تشکیک سے زائل ہو سکتا ہو تو وہ تقلید ہے اور اگر زائل نہ ہو سکتا ہو تو وہ یقین ہے۔ (۱)

پس یقین نسبت خبریہ کا وہ اعتقاد ہے جو جازم ہو، واقع کے مطابق ہو اور کسی مشکک کی تشکیک سے زائل ہونے والا نہ ہو، یقین کے علاوہ تصدیق کی بقیہ اقسام کو تصدیقات غیر یقینیہ کہتے ہیں۔

دوسری بات: دوسری بات یہ ہے کہ اشاعرہ حواس اور عقل دونوں کے ادراکات کو علم کہتے ہیں پس علم کی تعریف وہ ایسی کرتے ہیں جو دونوں کے ادراک کو شامل ہو، برخلاف مناطقہ کے، وہ لوگ حواس کے ادراک کو علم نہیں کہتے، ان کے نزدیک علم صرف عقل کے ادراک کا نام ہے پس وہ علم کی تعریف ایسی کرتے ہیں جو حواس کے ادراک کو شامل نہ ہو۔

علم کی تعریف علم کے لغوی معنی دانستن یعنی جاننے کے ہیں اور اس کی اصطلاحی تعریف و تحدید میں علماء کا بہت زیادہ اختلاف ہے۔ بعض نے اس کی تعریف کو محال بھی کہا ہے اور بعض نے محذور۔ شارح رحمہ اللہ نے یہاں علم کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں جن میں پہلی تعریف یہ ہے: ہو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به، یہ تعریف حضرت ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ سے منقول ہے جس کو علماء نے بہت پسند کیا ہے اور دیگر تمام تعریفات کے

(۱) التصديق عند المتكلمين هو اليقيني فقط، وأما عند الحكماء فالنصديق إن كان مع تجويز لنقضه تسمى ظناً وإلا جزءاً واعتقاداً، والجزم إن لم يكن مطابقاً للواقع يسمى جهلاً مركباً، وإن كان مطابقاً له. فإن كان لائناً، أي ممتنع الزوال بتشكيك المشكك، يسمى يقيناً وإلا تقليداً.

وفی شرح الطوالع: التصديق إما جازم أولاً، والجازم إما بغير دليل، وهو التقليد، وإما بدليل، فهو إما يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو الاعتقاد، أولاً، وهو العلم، وغير الجازم إن كان متساوي الطرفين فهو شك، وإن لم يكن فالراجح ظن، والمرجوح وهم انتهى.

فجعل الشك والوهم من التصديق. والمشهور أنهما من التصور، وهو فاسد (كشاف: ۶۷/۳)

مقابلے میں اس کو احسن قرار دیا ہے۔

اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ علم ایسی صفت ہے جس کے ذریعہ مذکور اس شخص کے سامنے واضح اور روشن ہو جاتا ہے جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہوتی ہے۔ اور مذکور سے مراد وہ شی ہے جس کو تعبیر کرنا اور جس کے بارے میں خبر دینا ممکن ہو خواہ وہ موجود ہو یا معدوم۔

اس تعریف کے اندر علم اس صفت کو قرار دیا گیا ہے جس کے ذریعہ اشیاء کا انکشاف اور ظہور ہوتا ہے پس یہ تعریف حواس اور عقل دونوں کے ادراک کو شامل ہوگی: کیوں کہ حواس یا عقل کے ذریعہ جو ادراک ہوتا ہے اس سے بھی چیزیں واضح اور روشن ہو جاتی ہیں، اسی طرح اس تعریف میں بتجلی کا لفظ مطلق ہے جو شامل ہے ہر قسم کے انکشاف کو خواہ اس میں جانب مخالف کا احتمال ہو یا نہ ہو، لہذا یہ تعریف شامل ہوگی عقل کے ہر قسم کے ادراکات کو یعنی تمام تصورات اور تمام تصدیقات کو خواہ وہ یقینی ہوں یا غیر یقینی۔

علم کی دوسری تعریف ہو صفة توجب تمییزا لا یحتمل النقیض، یہ بعض اشاعرہ سے منقول ہے، واضح رہے کہ اس تعریف میں بعض لوگ تمییزا کے بعد بین المعانی کا اضافہ کرتے ہیں اور معانی سے مراد غیر محسوس چیزیں ہیں یعنی وہ چیزیں جو حواس ظاہرہ سے نہیں جانی جاتی ہیں، اب تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ علم ایسی صفت ہے جو غیر محسوس چیزوں کو اس طور پر ممتاز اور واضح کر دیتی ہے کہ اس میں نقیض کا احتمال نہیں رہتا۔

پس بین المعانی کی قید سے حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والا ادراک علم کی تعریف سے خارج ہو جائے گا، حالانکہ اشاعرہ کے نزدیک وہ بھی علم ہے اس لئے متاخرین علم کی تعریف سے اس قید کو حذف کر دیتے ہیں جیسا کہ شارح رحمہ اللہ نے کیا ہے۔

اب تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ علم وہ صفت ہے جو اشیاء کو خواہ وہ معانی کے قبیل سے ہوں یا محسوسات کے قبیل سے۔ اس طور پر ممتاز اور واضح کر دیتی ہے کہ وہ نقیض کا احتمال نہیں رکھتیں۔

پس یہ تعریف حواس کے ادراک کو شامل ہوگی، اسی طرح تمام تصورات کو بھی؛ کیوں کہ ان کی نقیض ہی نہیں ہوتی؛ البتہ غیر یقینی تصدیقات کو یہ تعریف شامل نہ ہوگی کیوں کہ ان میں فی الحال یا آئندہ نقیض کا احتمال ہوتا ہے۔

علم کی دونوں تعریفوں میں فرق: مذکورہ تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ پہلی تعریف عام ہے اس واسطے کہ وہ غیر یقینی تصدیقات کو بھی شامل ہے اور دوسری خاص کیوں کہ وہ غیر یقینی تصدیقات کو شامل نہیں ہے، لیکن شارح رحمہ اللہ کا

رائے یہ ہے کہ پہلی تعریف میں یہ تجلی کو عام رکھنے کے بجائے مناسب یہ ہے کہ اس کو انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو نقیض کا احتمال نہیں رکھتا، اس لیے کہ اشاعرہ کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے، یعنی غیر یقینی تصدیقات (ظن، جہل مرکب، تقلید) پر علم کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے، اس صورت میں دونوں تعریضیں ایک ہو جائیں گی۔ (۱)

تصورات کی نقیض قولہ علی ما زعموا الخ تصورات کے لیے نقیض ہوتی ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے اور یہ اختلاف لفظی ہے، کیوں کہ نقیض کی تعریضیں مختلف کی گئی ہیں، بعض نے یہ تعریف کی ہے کہ اگر دو چیزوں میں نفس الامر میں پائے جانے کے اعتبار سے تضاد ہو، اس طور پر کہ ہر ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم ہو،

(۱) اعلم أن فی العلم مذاهب ثلاثة:

الأول: أنه ضروری يتصور ماهيته بالكنه، فلا يحد واختاره الرازي.

والثاني: أنه نظري، لكن يعسر تحديده، وبه قال إمام الحرمين والغزالي، وقالوا: فطريق معرفته القسمة والمثال، أما القسمة فهي أن تميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلاً: الاعتقاد إماماً جازماً أو غيره، والجازم إما مطابق أو غير مطابق، والمطابق إما ثابت أو غير ثابت، فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت، وهو العلم بمعنى اليقين. فقد تميز عن الظن بالجزم، وعن الجهل المركب بالمطابقة، وعن تقليد المصيب بالثابت الذي لا يزول بتشكيك المشكك. قيل: القسمة إنما تميز العلم التصديقي عن الاعتقادات، فلا تكون مفيدة لمعرفة مطلق العلم.

وأما المثال فكان يقال: العلم هو المشابهة لإدراك الباصرة، أو يقال: هو كاعتقادنا أن الواحد نصف

الإنين.

والثالث: أنه نظري لا يعسر تحديده، وذكر له تعريفات: ...

السابع: وهو المختار من بين تعريفاته عند المتكلمين لبراهنه عما ذكر من الخلل في غيره، وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني: إنه صفة توجب تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض.

وبقوله: بين المعاني، أي مالميس من الأعيان المحسوسة بالحس الظاهر، خرج إدراك الحواس الظاهرية، وهذا عند من يقول: إنه ليس بعلم بل إدراك مخالف لماهية العلم يحصل بالحواس، وأما من يقول بكونه قسماً من العلم كالشيخ الأشعري، فيترك هذا القيد من التعريف.

والتعريف الأحسن الذي لا تعقيد فيه هو أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به، فالمذكور يتناول: الموجود، والمعدوم، والممكن، والمستحيل، وبلا خلاف، ويتناول: المفرد، والمركب، والكلّي، والجزئي والتجلى هو الانكشاف التام، فالمعنى أنه صفة ينكشف بها لمن قامت به، مامن شأنه أن يذكر انكشافاً تاماً لا اشتباه فيه.

واختيار كلمة (من) لإخراج التجلي الحاصل للحيوانات العجم، فقد خرج النور فإنه يتجلى به لغير من قامت به. وكذا الظن، والجهل المركب، والشك، والوهم، واعتقاد المقلد المصيب أيضاً، لانه في الحقيقة

عقدة علی القلب، فلیس لہ انکشاف تام۔ (کشاف: ۳/۳۴۶، ۳۴۹)۔

جیسے: زید انسان ہے اور زید انسان نہیں، تو ان کو ایک دوسرے کی نفیض کہیں گے۔ اس معنی کے اعتبار سے تصورات کی نفیض نہیں ہوں گی، کیوں کہ صدق اور کذب نسبت تامہ کی صفت ہے اور یہ نسبت صرف قضیہ میں ہوتی ہے، لہذا اس تعریف کے اعتبار سے نفیض کا تحقق صرف قضیوں میں ہوگا، نہ کہ تصورات اور مفردات میں۔

اور بعض نے اس طرح تعریف کی ہے: نفیض کل شیء رفعہ (سلم العلوم: ۲۳) یعنی ہر شیء کی نفیض اس کا رفع (نفی) ہے پس دو چیزیں (خواہ وہ مفرد ہوں یا قضیہ، تصور ہوں یا تصدیق) اگر ان میں سے ایک دوسرے کا رفع (نفی) ہو تو وہ دونوں ایک دوسرے کی نفیض کہلائیں گی۔ جیسے انسان کا رفع لا انسان ہے اور لا انسان کا رفع انسان ہے (کیوں کہ نفی کی نفی سے اثبات ہو جاتا ہے) پس رفع (لا انسان) نفیض ہے مرفوع (انسان) کی اور مرفوع (انسان) نفیض ہے رفع (لا انسان) کی اور یہ دونوں مفرد (تصور) ہیں پس اس معنی کے اعتبار سے مفردات (تصورات) کے لیے بھی نفیض ہوں گی۔ صاحب سلم ملامحت اللہ بہاری متوفی ۱۱۱۹ھ فرماتے ہیں: کل امرین أحدهما رفع الآخر فهما نقيضان... وإن لكل شيء نقيضاً، فما قيل: إن التصورات لانقائض لها فهو بمعنى آخر (وهو التمانع بين الأمرين بحسب الوجود في نفس الأمر) (سلم العلوم: ۱۲۲) وکذا فی کشاف اصطلاحات الفنون: ۴/۲۳۴

(للخلق) أي المخلوق من المَلَك والِإِنْسِ والجِنِّ بخلاف علم الخالق تعالى فإنه لذاته لا بسبب من الأسباب (ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل) بحكم الاستقرار، ووجه الضبط أن السبب إن كان من خارج فالخبر الصادق وإلا فإن كان الة غير مدرك فالحواس وإلا فالعقل.

ترجمہ: خلق یعنی مخلوق کے لئے فرشتہ، اور انسان اور جنات میں سے، برخلاف اللہ تعالیٰ کے علم کے، اس لئے کہ وہ اس کی ذات کی وجہ سے ہے نہ کہ اسباب میں سے کسی سبب سے، تین ہیں، حواس سلیمہ اور خبر صادق، اور عقل، استقرار کے حکم سے، اور وجہ حصر یہ ہے کہ بے شک سبب اگر (مدرب سے) خارج ہو تو (وہ) خبر صادق ہے، اور اگر ایسا نہ ہو تو اگر وہ ایسا آلہ ہو جو مدرب کے علاوہ ہو تو (وہ) حواس ہے، اور اگر ایسا نہ ہو تو (وہ) عقل ہے۔

قولہ: للخلق یہ علم کی صفت ہے، اور اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے علم کو خارج کرنا مقصد ہے یعنی یہ بتانا ہے کہ یہاں جو علم کے اسباب بیان کئے جا رہے ہیں یہ علم خلق کے اسباب ہیں نہ کہ علم خالق تعالیٰ کے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا علم

ذاتی ہے وہ کسی سبب کا محتاج نہیں ہے۔

قولہ بحکم الاستقراء: یعنی اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے کی دلیل استقراء ہے، استقراء کے معنی تتبع اور تلاش کے ہیں، مطلب یہ ہے کہ تلاش و جستجو سے علم کے اسباب یہی تین معلوم ہوئے، اور استقراء سے جو بات حاصل ہوتی ہے وہ ظنی ہوتی ہے، کیوں کہ آدمی کا استقراء عموماً تام نہیں ہوتا بلکہ ناقص ہوتا ہے، لہذا اسباب علم کا تین میں حصر ظنی ہوگا۔

قولہ: وجہ الضبط: یعنی اسباب علم کے مذکورہ تین چیزوں میں منحصر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سبب علم یا تو مدرک سے خارج ہوگا یا نہیں، اگر مدرک سے خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے، اور اگر مدرک سے خارج نہ ہو تو وہ یا تو ایسا آلہ ہوگا جو مدرک کے علاوہ ہے یا عین مدرک ہوگا، اول کا نام حواس ہے اور دوسرے کا نام عقل ہے۔

فائدہ: مدرک کے معنی ہیں ادراک کرنے والا، مدرک حقیقت میں نفس ناطقہ ہوتا ہے، اور عقل اس کے لیے آلہ کے درجہ میں ہے، لیکن مجازاً عقل پر بھی مدرک کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، کیوں کہ عقل کا نفس ناطقہ سے بہت گہرا تعلق ہے اور اشیاء کے ادراک میں اس کا بہت زیادہ دخل ہوتا ہے، حتیٰ کہ بعض نے دونوں کو ایک کہا ہے۔

فإن قيل: السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لأنها بخلقها وإيجاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل، والسبب الظاهري كالنار للإحراق هو العقل لا غير وإنما الحواس والأخبار آلات وطرق في الإدراك، والسبب المفضي في الجملة بأن يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحواس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا أشياء أخرى مثل الوجدان والحس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے سبب مؤثر تمام علوم میں فقط اللہ تعالیٰ ہیں کیوں کہ تمام علوم اسی کے خلق اور ایجاد سے (حاصل ہوتے) ہیں حائے، اور خبر صادق اور عقل کی تاثیر کے بغیر، اور سبب ظاہری جیسے آگ جلانے کے لئے وہ صرف عقل ہے، اور بے شک حواس اور خبریں ادراک کے آلات اور راستے ہیں، اور وہ سبب جو (علم تک) پہنچانے والا ہو کسی بھی درجہ میں بایں طور کہ اللہ تعالیٰ پیدا فرما دیتے ہوں اس کے ساتھ علم کو عادت کے جاری ہونے کے طور پر، تاکہ وہ مدرک مثلاً عقل، اور آلہ مثلاً حس اور طریق مثلاً خبر (سب) کو شامل ہو جائے، منحصر نہیں

ہے تین میں، بلکہ یہاں کچھ اور بھی چیزیں ہیں مثلاً، وجدان، حدس، تجربہ اور نظر عقل جو مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینے کے معنی میں ہے۔

لغات و ترکیب: لا غیر: لا کے بعد جب غیر کا لفظ بغیر اضافت کے ہوتا ہے تو اس کا اعراب معطوف علیہ کے موافق ہوتا ہے واما غیر فی لا غیر فمحلها بحسب المعطوف علیہ (ماشیہ مختصر المعانی ص ۱۹۵) اور یہاں اس کا معطوف علیہ العقل ہے جو مرفوع ہے لہذا غیر بھی مرفوع ہوگا۔ اور علامہ ابن حاجبؒ نے اس کو مبنی علی الضم قرار دیا ہے۔ جیسا کہ کافیہ میں ہے: الظروف کقبل وبعث و أجری مجراہ لا غیر الخ (کافیہ ص ۷۶) الات وطرُق: اس میں لف نشر مرتب ہے یعنی حواس کا تعلق آلات سے ہے اور طرق کا اخبار سے، والسبب المفضی: یہ مبتدا ہے اور لا ینحصر خبر ہے، اور المفضی کے بعد الی العلم مقدر ہے، اور فی الجملة کے معنی ہیں مطلقاً، کسی درجے میں، کچھ نہ کچھ، یعنی جس کا علم سے کسی بھی طرح کا تعلق ہو خواہ یہ تعلق قوی ہو یا ضعیف، ظاہر ہو یا خفی، قریب ہو یا بعید۔

﴿اسباب علم کو تین میں منحصر قرار دینے پر اعتراض﴾

قوله فان قيل الخ: یہاں سے شارح علامہ تفتازانی ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں۔

اعتراض کی تفصیل یہ ہے کہ ماتن کا اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ سبب سے مراد اگر سبب مؤثر (فاعل حقیقی) ہے تو ایسا سبب تمام علوم میں صرف اللہ تعالیٰ ہیں، اور اگر سبب سے مراد سبب ظاہری ہے جس کو عرف عام میں سبب سمجھا جاتا ہے، جیسے: آگ سبب ظاہری ہے جلانے کا، اور چھری کا ٹٹنے کا، تو ایسا سبب صرف عقل ہے نہ کہ حواس اور اخبار، کیوں کہ عرف میں ادراک کی نسبت عقل ہی طرف کی جاتی ہے اور اسی کو علم کا سبب قرار دیا جاتا ہے اور حواس کی حیثیت تو فقط آلات کی ہے۔ اور اخبار ادراک کے راستے اور ذرائع ہیں۔

اور اگر سبب سے مراد ایسا سبب ہے جو علم تک پہنچانے والا ہو کسی بھی درجے میں یعنی جس کے پائے جانے کے ساتھ اللہ تعالیٰ اپنی عام عادت کے موافق علم کو پیدا فرمادیتے ہوں خواہ وہ سبب ظاہری ہو یا خفی، قریب ہو یا بعید، تو ایسے اسباب تین ہی نہیں بلکہ تین سے زیادہ ہیں، جیسے: وجدان، حدس، تجربہ اور نظر عقل وغیرہ۔

عادت کی تعریف: قوله بطریق جرى العادة: جو فعل اللہ تعالیٰ سے بہ کثرت صادر ہوتا رہتا ہے اس کو عادت یا عادت الہیہ کہتے ہیں، جیسے آگ سے جل جانا، اور پانی پینے کے بعد پیاس کا بجھ جانا۔

اس جملہ سے شارح علیہ الرحمہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اسباب میں کوئی تاثیر نہیں، بلکہ عادت اللہ یہ جاری ہے کہ جب اسباب وجود میں آتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ علم کو پیدا فرمادیتے ہیں، لہذا ایسا ہو سکتا ہے کہ سبب علم کے پائے جانے کے باوجود اللہ تعالیٰ علم کو پیدا نہ فرمائیں، ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اسباب علم سے علم کا تخلف نہیں ہو سکتا۔

وجدان وہ قوت ہے جس سے معانی باطنہ مثلاً بھوک، پیاس، رنج اور خوشی وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے (۱) حدس: وہ قوت ہے جو نظر و فکر کے بغیر ذہن کو تیزی کے ساتھ مبادی سے مطلوب کی طرف متوجہ کر دیتی ہے۔ تجربہ: کسی چیز سے کسی خاص اثر کے ظہور کا بار بار مشاہدہ۔ نظر العقل: مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینا۔ مبادی: مبزف اور قیاس کے اجزاء کو کہتے ہیں جن سے وہ مرکب ہوتے ہیں یعنی وہ معلومات تصور یہ یا تصدیقیہ جو نامعلوم تصور یا تصدیق تک پہنچانے والے ہوں۔

مقدمات: قیاس کے اجزاء کو کہتے ہیں یعنی ان معلومات تصدیقیہ کو جو نامعلوم تصدیق تک پہنچانے والے ہیں۔

قلنا: هذا على عادة المشائخ في الاختصار على المقاصد والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة، فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب. ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوا سببا آخر. ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحواس المشتركة والخيال والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبدهييات والنظريات وكان مرجع الكل إلى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي إلى العلم بمجرد التفات أو بالضمم حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات.

(۱) واضح رہے کہ صاحب نمبر اس نے وجدان کی یہی تفسیر کی ہے اور یہی تفسیر وہم کی بھی ہے جو حواس باطنہ میں سے ایک ہے، اس صورت میں وجدان اور وہم دونوں ایک ہو جائیں گے، اور وجدانی وہی ہوگی جو وہم کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے، لیکن عام طور پر وجدان کی تفسیر حواس باطنہ (باطنی قوتوں) سے کی گئی ہے اور وجدانی ان چیزوں کو کہا گیا ہے جو حواس باطنہ سے حاصل ہوتی ہیں۔ چنانچہ رحمۃ اللہ شرح حجۃ اللہ میں ہے وجدان: بات سمجھنے کی باطنی قوتوں اور خدا وادامہ صلیتوں کو کہا جاتا ہے، اور وجدانی: ہر وہ چیز ہے جس کو انسان اپنے نفس سے محسوس کرے یعنی جو باطنی قوتوں سے محسوس ہو (رحمۃ اللہ الواسعہ: ۲۰ ص ۳۸) اور کتاب التعریفات میں ہے۔ الوجدانیات: ما یكون مدرکة بالحواس الباطنة: ۲۳۶، اور النہج میں ہے والوجدان: فی عرف بعضهم النفس وقواها الباطنة، والوجدانی: ما یدرک بالقوی الباطنة.

فجعلوا السبب فی العلم بأن لنا جوعاً وعطشاً وأن الكل أعظم من الجزء وأن نور القمر مستفاد من الشمس وأن السقمونيا مسهل وأن العالم حادث هو العقل وإن كان فی البعض باستعانة من الحس.

ترجمہ: ہم کہیں گے یہ مبنی ہے مشائخ رحمہم اللہ کی عادت پر مقاصد پر اکتفاء کرنے میں اور فلاسفہ کی باریک بینیوں سے اعراض کرنے میں، اس لئے کہ جب انہوں نے پایا بعض ادراکات کو حاصل ہونے والا ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد جن (کے وجود) میں کوئی شک نہیں ہے، برابر ہے کہ ہوں وہ ذوی العقول کے یا ان کے علاوہ کے، تو انہوں نے حواس کو ایک سبب قرار دیا۔ اور جب کہ معلومات دینیہ کا بڑا حصہ مستفاد تھا خبر صادق سے تو اس کو دوسرا سبب قرار دیا۔

اور جبکہ ثابت نہیں ہوئے ان کے نزدیک حواس باطنہ جو موسوم ہیں حس مشترک، خیال اور وہم وغیرہ کے ساتھ اور متعلق نہیں تھی ان کی کوئی غرض حدیثیات، تجربات، بدیہیات اور نظریات کی تفصیلات کے ساتھ، اور تھا ان سب کا رجوع عقل کی طرف تو اس کو تیسرا سبب قرار دیا جو علم تک پہنچاتی ہے محض التفات سے، یا (اس کے ساتھ) حدس یا تجربہ، یا ترتیب مقدمات کے انضمام (ملنے) سے۔

پس انہوں نے سبب قرار دیا اس بات کے علم کا کہ ہم کو بھوک اور پیاس ہے اور اس بات کے علم کا کہ کل بڑا ہوتا ہے اور اس بات کے علم کا کہ چاند کی روشنی سورج کے نور سے مستفاد ہے اور اس بات کے علم کا کہ سقمونیا دست آور ہے اور اس بات کے علم کا کہ عالم حادث ہے، صرف عقل کو، اگرچہ بعض کے اندر علم حاصل ہوتا ہے جس کی مدد سے۔

لغات و ترکیب: جعلوا الحواس: یہ لَما وجدوا کا جواب ہے، اور جعلوا سبباً آخر: یہ لَما کان معظم الخ کا جواب ہے، اور جعلوه سبباً ثالثاً: یہ لَما لم یثبت کا جواب ہے، ”أَنَّ لَنَا جوعاً وعطشاً“ یہ وجدانیات کی مثال ہے، اور ”أَنَّ الْكُلَّ أَكْثَرُ مِنَ الْجُزْءِ“ یہ بدیہیات کی مثال ہے، اور ”أَنَّ نَوْرَ الْقَمَرِ مُسْتَفَادٌ مِنْ نَوْرِ الشَّمْسِ“ یہ حدیثیات کی مثال ہے اور ”أَنَّ السَّقْمُونِيَا مُسَهِّلٌ“ تجربات کی مثال ہے، اور ”أَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ“ نظریات کی مثال ہے، اور ان سب کا عطف پہلے ”أَنَّ لَنَا جوعاً وعطشاً“ پر ہے اس لیے یہ سب محلاً مجرور ہے۔ هو العقل: یہ مفعول ثانی ہے فجعلوا کا، اور هو ضمیر فصل حصر کے لیے ہے۔

تدقیقات: باریک اور غامض باتیں جن کو آسانی سے نہ سمجھا جاسکے۔ السقمونیا: ایک سبزی اور زردی مائل گوند کا نام ہے جو تلخ ہوتا ہے اور صفراء کا مسہل ہے، مسہل: معدے اور آنتوں کو نرم کرنے اور دست لانے والی دوا۔
اعتراض مذکور کا جواب: قولہ قلنا: اسباب علم کو تین میں منحصر کرنے پر جو اعتراض وارد کیا گیا تھا یہاں سے اس کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ سبب سے مراد تیسری قسم کا سبب ہے، یعنی السبب المفضی فی الجملة، اور ایسے اسباب اگر باریک بینی سے کام لیا جائے تو بلاشبہ تین سے زیادہ ہیں، لیکن مشائخ رحمہم اللہ نے باریک بینی سے کام نہیں لیا، بلکہ مقصد کو پیش نظر رکھا ہے، پس جو اسباب ایسے تھے کہ ان کے ساتھ مقصد وابستہ تھا، اور ان کا وجود قطعی اور یقینی تھا نیز ان کی حیثیت اصل اور بنیاد کی تھی صرف ان کے ذکر پر اکتفاء کیا اور باقی کو نظر انداز فرمادیا۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب مشائخ رحمہم اللہ نے دیکھا کہ بہت سی چیزوں کا علم حواس ظاہرہ سے ہوتا ہے جن کے وجود اور سبب علم ہونے میں کوئی شک نہیں ہے خواہ وہ ذوی العقول مخلوق کے ہوں یا غیر ذوی العقول کے، تو علم کا ایک سبب حواس کو قرار دیا، اور معلومات دینیہ کا بڑا حصہ چونکہ خبر صادق سے مستفاد تھا اس لیے دوسرا سبب خبر صادق کو قرار دیا۔

اور حواس باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں چوں کہ وہ مشائخ رحمہم اللہ کے نزدیک ثابت نہیں ہیں اور حدیثیات، تجربیات، بدیہیات اور نظریات کی تفصیلات کے ساتھ مشائخ کی کوئی غرض متعلق نہیں تھی، نیز ان سب کا مدار عقل پر تھا، اس لئے عقل کو تیسرا سبب قرار دیا، جو بدیہیات میں محض توجہ سے اور حدیثیات میں حدس کے انضمام سے، اور تجربیات میں تجربہ کے انضمام سے، اور نظریات میں ترتیب مقدمات کی مدد سے علم تک پہنچاتی ہے۔
حواس باطنہ کتنے ہیں اور کیا کیا ہیں؟ قولہ، الحواس الباطنہ: حواس باطنہ پانچ ہیں۔ (۱) حس مشترک (۲) خیال (۳) وہم (۴) متصرف (۵) حافظہ (۱) مذکورہ حواس کی تفصیل حاشیہ میں اور نقشہ صفحہ ۸ پر ملاحظہ فرمائیں۔

(۱) دماغ کے اندر تین بطنوں یعنی تین خانے ہیں، بطن اول دماغ کے اگلے حصہ میں ہے جو بٹکل مثلث ہے اور تینوں بطنوں میں سب سے بڑا ہے اور بطن ثانی وسط دماغ میں ہے جو بٹکل دائرہ ہے، اور تینوں میں سب سے چھوٹا ہے، اور بطن ثالث دماغ کے پچھلے حصہ میں ہے جو بٹکل مربع ہے۔
حس مشترک:- وہ قوت ہے جو بطن اول کے اگلے حصہ میں ہے اور حواس ظاہرہ کے ذریعہ حاصل ہونے والی صورتوں کو قبول کرتی ہے گویا یہ حواس غصہ ظاہرہ کا مشترک حصہ ہے اور حواس ظاہرہ اس کے جاسوس ہیں۔
خیال:- وہ قوت ہے جو بطن اول کے پچھلے حصہ میں ہے یہ حس مشترک کے لئے مثل خزائنہ کے ہے یعنی اس کا کام یہ ہے کہ محسوسات کی جو صورتیں حس مشترک میں پہنچتی ہیں یہ ان کو محفوظ کر لیتی ہے تاکہ بوقت ضرورت کام آئیں۔ =

حدیات:- وہ باتیں جو حدس سے معلوم ہوتی ہیں، بالفاظ دیگر، وہ باتیں جن کی طرف ذہن ایک دم پہنچ جائے، صغریٰ کبریٰ ترتیب دینے کی ضرورت نہ پڑے جیسے چاند کی روشنی سورج سے مستفاد ہے۔

تجربیات:- وہ باتیں جو تجربہ سے معلوم ہوں جیسے سقمونیا کا مسہل (دست آور) ہونا، سقمونیا ایک قسم کا دودھ ہے جو گوند کے مشابہ ہوتا ہے۔

بدیہیات:- وہ باتیں ہیں کہ محض موضوع اور محمول کے ذہن میں آنے سے عقل ان کو مان لے، دلیل کی بالکل ضرورت نہ ہو، جیسے کل کا جز سے بڑا ہونا۔

وجدانیات:- وہ باتیں جو وجدان سے معلوم ہوتی ہیں، جیسے: آدمی کو بھوک پیاس لگنا۔

نظریات:- وہ باتیں جو نظر و فکر سے حاصل ہوتی ہیں، جیسے: عالم کا حادث ہونا
نظر و فکر:- مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینا نامعلوم شی کو حاصل کرنے کے لیے۔

(فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة (خمس) بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها، وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تثبت دلائلها على الأصول الإسلامية (السمع) وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ تدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكثف بكيفية الصوت إلى الصماخ بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند ذلك

ترجمہ: پس حواس جو حائے کی جمع ہے جو قوت حائے کے معنی میں ہے پانچ ہیں، بایں معنی کہ عقل بدیہہ ان کے وجود کا فیصلہ کرنے والی ہے اور بہر حال حواس باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو ان کے دلائل تام نہیں ہوتے ہیں اسلامی اصول پر (ان میں ایک) سمع ہے اور وہ ایسی قوت ہے جو رکھ دی گئی ہے اس پٹھے میں جو (کان کے) سوراخ کی گہرائی میں بچھا ہوا ہے، اس سے ادراک کیا جاتا ہے آواز کا اس ہوا کے پہنچنے کے ذریعہ جو متصف ہوتی ہے آواز کی کیفیت کے ساتھ سوراخ تک، بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ نفس میں ادراک کو اس وقت پیدا فرمادیتے ہیں۔

= وہم:- وہ قوت ہے جو بطن اوسط کے پچھلے حصہ میں ہے یہ محسوسات کے اندر پائی جانے والی غیر محسوس چیزوں کا ادراک کرتی ہے، جیسے بھوک، پیاس، رنج و غم، غصہ، شجاعت وغیرہ۔

حافظہ:- وہ قوت ہے جو بطن ثالث کے اگلے حصہ میں ہے اس کا کام یہ ہے کہ وہم جن معانی کا ادراک کرتا ہے یہ ان کو محفوظ رکھتی ہے پس یہ وہم کا خزانہ ہے متصرف:- وہ قوت ہے جو بطن اوسط کے ابتدائی حصہ میں ہوتی ہے اس کا کام یہ ہے کہ خیال اور حافظہ کی جمع کی ہوئی چیزوں میں سے بعض کو بعض کے ساتھ ملائی ہے اور بعض کو بعض سے توڑتی ہے۔ (معین الفلاسفہ: ۱۳۳، ہدایۃ الحکمۃ: ۳۳، المیلادی مع حاشیۃ عن القضاۃ: ۲۸۱، غیاث اللغات: ۱۷۹)

لغات وترکیب: الحواس: حاسۃ کی جمع ہے اور حاسۃ کہتے ہیں اس قوت کو جس کے ذریعہ کسی چیز کا ادراک ہوتا ہے۔ اور کبھی اس کا اطلاق ان اعضاء پر بھی کر دیا جاتا ہے جن میں یہ قوت ہوتی ہے، جیسے: آنکھ، کان وغیرہ، السمع: اس سے پہلے اِحداھا یا منھا محذوف ہے۔ العصب: پٹھا، بدن کے اندر وہ سفید ریشے جن کے ذریعہ اعضاء سکتے اور پھلتے ہیں۔ مقعر: بروزن مشرف: گہرا، گہرائی، تہ، صماخ: کان کا سوراخ، المتکيف: متصف۔

حواس کا پانچ میں حصر عقلی نہیں ہے قولہ بمعنی أن العقل الخ، علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فالحواس خمس کے بعد بمعنی أن العقل الخ سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حواس کا پانچ میں حصر عقلی نہیں ہے، یعنی یہ مطلب نہیں کہ نفس الامر میں حواس پانچ ہی ہیں اس سے زیادہ نہیں ہو سکتے، بلکہ یہ حصر باعتبار علم کے ہے یعنی جن حواس کا ہم کو علم اور یقین ہے وہ پانچ ہیں، لہذا ایسا ہو سکتا ہے کہ نفس الامر میں ان کے علاوہ کوئی اور حاسۃ بھی موجود ہو؛ کیوں کہ عدم علم عدم (موجود نہ ہونے) کو مستلزم نہیں ہوتا۔

حواس کو پانچ کہنے پر اعتراض و جواب نیز یہ سوال مقدر کا جواب بھی ہے، وہ سوال یہ ہے کہ حواس کی دو قسمیں ہیں (۱) ظاہرہ (۲) باطنہ، اور حواس ظاہرہ کی تعداد پانچ ہے، اسی طرح حواس باطنہ بھی پانچ ہیں اور متن میں حواس کا لفظ مطلق ہے جو ہر قسم کے حواس کو شامل ہے لہذا اعلیٰ الاطلاق حواس کو پانچ میں منحصر کرنا کیسے صحیح ہوگا؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حواس کا لفظ اگرچہ مطلق ہے لیکن مراد صرف وہ حواس ہیں جن کا وجود بدیہی ہے اور وہ فقط پانچ ہیں جن کو حواس ظاہرہ کہا جاتا ہے، رہ گئے حواس باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو ان کے دلائل اسلامی اصول پر تام نہیں ہیں۔

حواس باطنہ کے دلائل کے تام نہ ہونے کا بیان اب رہی یہ بات کہ حواس باطنہ کے دلائل اسلامی اصولوں پر کیوں تام نہیں ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حواس باطنہ کی بنیاد تین باتوں پر ہے (۱) عقل اور نفس مجرد عن المادہ ہیں اور مجرد جزئیات مادیہ کا ادراک نہیں کر سکتا (۲) الواحد لا یصدر عنه الا الواحد، یعنی واحد حقیقی (بسیط) سے ایک ہی فعل صادر ہو سکتا ہے (۳) واجب تعالیٰ فاعل مختار نہیں ہیں، ان اصولوں کی روشنی میں فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ ہم کو ایسی بہت سی چیزوں کا علم ہے جن کا حواس ظاہرہ سے ادراک نہیں ہوتا جیسے بھوک، پیاس، رنج و خوشی، ڈر خوف وغیرہ اور نفس یا عقل بھی ان کا ادراک نہیں کر سکتی کیوں کہ وہ مجرد ہیں، اور مجرد صرف کلیات کا ادراک کرتا ہے

نہ کہ جزئیات مادیہ کا، پس ماننا پڑے گا کہ حواس ظاہرہ کے علاوہ کچھ اور حواس ہیں جن کے ذریعہ مذکورہ چیزوں کا علم ہوتا ہے اور وہ پانچ ہیں کیوں کہ کام بھی پانچ ہیں اور ایک سے ایک ہی کام ہو سکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ مذکورہ تینوں باتیں اسلامی تعلیمات کی رو سے صحیح نہیں ہیں۔ (۱)

﴿قوت سامعہ (سننے کی قوت) کا بیان﴾

قوله السمع وهي قوة مودعة الخ: یہاں سے شارح رحمہ اللہ حاشہ سمع کی تعریف اور اس کے ادراک کی کیفیت کو بیان کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ حاشہ سمع وہ قوت ہے جو کان کے سوراخ کی تہ میں دماغ سے

(۱) قوله: فلا يثبت دلائلها الخ فإننا مبنية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات، وعلى أن الواحد لا يكون مبدء الأثرين (إذ على تقدير ثبوت أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وأن الجزئيات لا ترسم في نفس يلزم القول بالحواس الباطنة لأن وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وإدراك المعاني الجزئيات وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي أن يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرف وأما على تقدير بطلانها فيجوز أن يكون النفس الناطقة مبدءاً لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة إلى إثباتها. حاشية عبد الحكيم والكل باطل في الإسلام أي كل واحد من عدم إدراك النفس للجزئيات المادية بالذات وعدم كون الواحد مبدءاً للأثرين باطل إحداهما إلى ما ينافي عقائد الإسلام بأن الله تعالى بكل شيء عليم وأن الله تعالى خلق كل شيء. (فالعقيدة الأولى تبطل قولهم "أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية" والعقيدة الثانية تنفي قولهم "الواحد لا يكون مبدءاً للأثرين") (الخيالي مع خلاصة الأيوبي: ۳۷)

تنبیہ: الحواس الباطنة أثبتتها بعض الفلاسفة ونكرها أهل الإسلام، وتوضيحه على ما ذكره المولوى عبد الحكيم، في حاشية الخيالي، في بيان أسباب العلم أن المحققين اتفقوا على أن المدرك للكلية والجزئيات هو النفس الناطقة، وأن نسبة الإدراك إلى قواها نسبة القطع إلى السكين، واختلفوا في أن الصور الجزئية المادية ترسم فيها أو في آلاتها.

لذهب جماعة إلى أن النفس ترسم صور الكليات فيها، وصور الجزئيات المادية ترسم في آلاتها، بناء على أن النفس بسيطة مجردة وتكيفها بالصور الجزئية ينافي بساطتها، فإدراك النفس لها ارتسامها في آلاتها، وليس هناك ارتسامان: ارتسام بالذات في الآلات، وارتسام بالواسطة على ما توهم.

وذهب جماعة إلى أن جميع الصور كلية أو جزئية، إنما ترسم في النفس لأنها المدركة للأشياء، إلا أن إدراكها للجزئيات المادية بواسطة لآلاتها، وذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها، غاية ما في الباب أن الحواس طرق لذلك الارتسام، مثلاً: ما لم يفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر، ولم ترسم فيها صورته، وإذا فتحت ارتسمت، وهذا هو الحق.

فمن ذهب إلى الأول أثبت الحواس الباطنة ضرورة أنه لا بدلاً رتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوتها، وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال، ومن ذهب إلى الثاني نفاها انتهى كلامه. (كشاف: ۱/۱۴۸ حاشية عبد الحكيم على الخيالي: ۳۷)

متصل بچھے ہوئے پٹھے میں ودیعت کی گئی ہے، جب کبھی اجسام کے تصادم سے آواز پیدا ہوتی ہے تو اس سے اس کے ارد گرد کی فضا متاثر ہوتی ہے اور ہوا میں حرکت اور لہر پیدا ہو جاتی ہے، یہاں تک کہ وہ صدائی تموج اور ہوائی لہریں کان کے پٹھے تک پہنچتی ہیں تو اس میں رکھی ہوئی قوت اس آواز کا ادراک کر لیتی ہے۔

حواس کے ذریعہ ادراک کی نوعیت: قوله بمعنی ان اللہ تعالیٰ الخ: اس سے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہوا کے کان کے سوراخ میں پہنچنے سے جو ادراک ہوتا ہے تو ہوا کا کان کے سوراخ میں پہنچنا ادراک صوت کے لیے علت نہیں ہے، اسی طرح ہوا کے پہنچنے کے بعد قوت سامعہ بذات خود آواز کا ادراک کرتی ہو، ایسا ہی نہیں بلکہ ہوتا یہ ہے کہ جب ہوا کان کے سوراخ میں پہنچتی ہے تو اس وقت اللہ تعالیٰ نفس میں ادراک صوت کو پیدا فرمادیتے ہیں۔ (۱)

(۱) جاننا چاہئے کہ اسباب سے مسببات کیسے پیدا ہوتے ہیں؟ اور اشیاء سے جو خواص اور آثار ظاہر ہوتے ہیں وہ کس طرح ظاہر ہوتے ہیں؟ اس میں اختلاف ہے معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اشیاء کو پیدا فرماتے ہیں تو اس کے ساتھ ساتھ ان میں کچھ آثار و خواص پیدا فرمادیتے ہیں، پھر وہ آثار و خواص ان اشیاء سے خود بخود بطور وجوب و اضطرار کے ظاہر ہوتے رہتے ہیں، ان میں اللہ تعالیٰ کا کوئی دخل نہیں ہوتا اور نہ وہ آثار و خواص اپنے اسباب و علل سے جدا ہو سکتے ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ نے آگ کو پیدا کیا تو اس کے ساتھ اس میں احراق کی خاصیت پیدا ہو گئی، اب احراق کا عمل آگ کرتی ہے اس میں اللہ تعالیٰ کا کوئی دخل نہیں ہوتا، اور یہ اثر آگ سے جدا بھی نہیں ہو سکتا، یہ مذہب باطل ہے کیوں کہ اس سے اشیاء کا مؤثر بالذات ہونا لازم آتا ہے نیز اس سے معجزہ کا انکار بھی لازم آتا ہے۔

اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ یہ بطور جری عادت کے ہوتا ہے یعنی اسباب اور اشیاء میں کوئی تاثیر نہیں ہے بلکہ سنت الہیہ اور عادت اللہ یہ جاری ہے کہ جب اسباب وجود میں آتے ہیں تو اللہ تعالیٰ مسببات کو پیدا فرمادیتے ہیں، مثلاً جب کسی چیز کو آگ مس کرتی ہے تو اس وقت اس کو اللہ تعالیٰ جلا دیتے ہیں، آگ نہیں جلاتی اور نہ اس میں یہ صلاحیت ہے اسی طرح اگر کوئی کھانا کھاتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو شکم سیر کر دیتے ہیں، کھانا شکم سیر نہیں کرتا اور نہ اس میں اس کی صلاحیت ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اسباب کا مسببات کے وجود میں کسی بھی درجہ میں کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ اسباب کے پائے جانے کے وقت الگ سے اللہ تعالیٰ مسببات کو پیدا فرمادیتے ہیں۔

اور ماترید یہ کا مذہب یہ ہے کہ اسباب اور اشیاء بذات خود مؤثر نہیں، لیکن ایسا بھی نہیں ہے کہ اسباب کے ساتھ مسببات کا اور اشیاء کے ساتھ آثار و خواص کا کوئی جوڑ اور تعلق نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے اسباب اور اشیاء کے اندر مختلف قسم کی تاثیرات رکھی ہیں، مثلاً آگ کے اندر جلانے کی اور زہر کے اندر مارنے کی، اور کھانے کے اندر شکم سیری کی، پس آگ جلاتی ہے اور کھانا شکم سیر کرتا ہے مگر خدا کے حکم سے اور اللہ تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی تاثیر کی بنا پر، اور یہ تاثیر ہمہ وقت دست قدرت میں ہوتی ہے اس لئے اللہ تعالیٰ جب چاہتے ہیں اس کو سلب کر لیتے ہیں۔

یہی مذہب حق ہے اور کتاب و سنت کے زیادہ موافق ہے (معارف السنن: ۱۳۲/۱، درس ترمذی: ۲۲۱/۱، رحمۃ اللہ الواسعہ:

(والبصر) وهى قوة مُودعة فى العَصَبَيْنِ الْمُجَوَّفَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَتَلَقَّيَانِ ثُمَّ تَفْتَرِقَانِ فَتَأْذِيَانِ إِلَى الْعَيْنَيْنِ تُدْرِكُ بِهَا الْأَصْوَاءُ وَالْأَلْوَانُ وَالْأَشْكَالُ وَالْمَقَادِيرُ وَالْحَرَكَاتُ وَالْحُسْنُ وَالْقُبْحُ وَغَيْرُ ذَلِكَ مِمَّا يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى إِدْرَاكَهَا فِى النَّفْسِ عِنْدَ اسْتِعْمَالِ الْعَبْدِ تِلْكَ الْقُوَّةُ .

(وَالشَّمُّ) وهى قوة مُودعة فى الزائدتَيْنِ النَّابِتَيْنِ فِى مُقَدِّمِ الدِّمَاغِ الشَّيْهَتَيْنِ بِحَلْمَتَيْ اللَّذَى تُدْرِكُ بِهَا الرِّوَائِحُ بِطَرِيقِ وَصُولِ الْهَوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَةِ ذِي الرَّائِحَةِ إِلَى الْخَيْشُومِ .

(وَالذَّوْقُ) وهى قوة مُنبِثَةٌ فِى الْعَصَبِ الْمَفْرُوشِ عَلَى جِوْمِ اللِّسَانِ يُدْرِكُ بِهَا الطَّعُومُ بِمُخَالَطَةِ الرُّطُوبَةِ اللَّعَابِيَّةِ الَّتِى فِى الْفَمِ بِالْمَطْعُومِ وَوُصُولِهَا إِلَى الْعَصَبِ .

(وَاللَّمْسُ) وهى قوة مُنبِثَةٌ فِى جَمِيعِ الْبَدَنِ تُدْرِكُ بِهَا الْحَرَارَةُ وَالْبُرُودَةُ وَالرُّطُوبَةُ وَالْيُبُوسَةُ وَنَحْوَ ذَلِكَ عِنْدَ التَّمَاَسِّ وَالِاتِّصَالِ بِهِ .

ترجمہ: اور بصر ہے اور وہ ایسی قوت ہے جو ودیعت کردی گئی ہے ان دو کھوکھلے پٹھوں میں جو باہم ملتے ہیں (مقدم دماغ میں) پھر دونوں جدا ہو جاتے ہیں پھر دونوں پہنچتے ہیں دونوں آنکھوں میں، ادراک کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ روشنی اور رنگوں، اور شکلوں اور مقداروں اور حرکتوں اور خوبصورتی اور بد صورتی وغیرہ کا، جس کے ادراک کو اللہ تعالیٰ پیدا فرمادیتے ہیں نفس میں بندے کے استعمال کرنے کے وقت اس وقت کو۔

اور شمع ہے اور وہ ایسی قوت ہے جو رکھ دی گئی ہے ان دو بوٹیوں میں جو اُگی ہوئی ہیں دماغ کے اگلے حصہ میں جو مشابہ ہیں سر پستان کے، ادراک کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ بوؤں کا اس ہوا کے پہنچنے کے ذریعہ جو متصف ہوتی ہے بو والی چیز کی کیفیت کے ساتھ ناک کے بانسہ تک۔

اور ذوق ہے اور وہ ایسی قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے اس پٹھے میں جو بچھا ہوا ہے زبان کے ظاہری حصہ پر، ادراک کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ مزوں کا اس رطوبت لعابیہ کے ملنے سے جو منہ میں ہوتی ہے مطعوم کے ساتھ، اور اس کے پہنچنے سے پٹھے تک۔

اور لمس ہے، اور یہ وہ قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے پورے بدن میں ادراک کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ گرمی، اور سردی اور تری، اور خشکی وغیرہ کا بدن کے ساتھ اس کے مس ہونے اور ملنے کے وقت۔

لغات و ترکیب: المجوفتین: مجوفہ کا تثنیہ جس کے معنی ہیں کھوکھلا، اندر سے خالی، فتاڈیان: پھر دونوں

پہنچتے ہیں، تَفْعُل سے تشبیہ موث ہے، ایک تا حذف ہو گئی ہے اصل میں فستأذیان تھا، الزائدتین: زائدة کا تشبیہ
بمعنی گوشت کی بوٹی، الشبیہتین: تشبیہ کا تشبیہ بمعنی مشابہ، حَلَمَتِی: حَلَمَة کا تشبیہ بمعنی سر پستان۔ الثدی:
پستان، ذی الرائحة: بو والی چیز، الخیشوم: ناک کی جڑ، آخری حصہ، منبثہ: منتشر، پھیلی ہوئی، انبثاث سے اسم
فاعل۔ جرم: جسم، ووصولها إلى العصب: اس کا عطف مخالطة الرطوبة پر ہے، التماس: مس ہونا، ملنا،
تفاعل سے مصدر ہے۔

قولہ والبصر: یہاں سے حاتمہ بھر (دیکھنے کی قوت) کو بیان کر رہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ دماغ کے
اگلے حصے سے دو کھوکھلے (جوف دار) پٹھے اس طرح نکلتے ہیں کہ آگے چل کر دونوں قریب ہوتے گئے ہیں اور
پیشانی پر پہنچ کر دونوں مل جاتے ہیں پھر صلیبی شکل میں ایک دوسرے کو کاٹتے ہوئے دونوں آنکھوں میں پہنچ جاتے
ہیں اور دونوں کے ملتقی (سنگم) کو مجمع النور کہتے ہیں، اسی میں دیکھنے کی قوت رکھ دی گئی ہے اور یہیں سے
روشنی دونوں آنکھوں میں پہنچتی ہے۔

بقیہ حواس کی تفصیل ترجمے سے ظاہر ہے اس لیے تشریح کی ضرورت نہیں، مزید تفصیل کے لیے اردو میں
معین الفلسفہ (صفحہ: ۱۴۱) اور عربی میں المیبدی (صفحہ: ۱۰۹) اور اس کی شروح دیکھیں۔

(وبكل حاسة منها) أي من الحواس الخمس (تَوْقَفُ) أي يُطْلَع (على ما وُضِعَتْ هي)
تلك الحاسة (له) یعنی أن الله تعالى قد خلق كلاً من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة
كالسمع للأصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى
وأما أنه هل يجوز ذلك؟ ففيه خلاف بين العلماء والحق الجواز لما أن ذلك بمخص
خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع أن يخلق الله عقيبَ صَرفِ الباصرة إدراك
الأصوات مثلاً.

فإن قيل: أليس الذائقَةُ تدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً؟ قلنا: لا، بل الحلاوة تُدركُ
بالذوق، والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان.

ترجمہ: اور ان میں سے یعنی حواسِ خمسہ میں سے ہر حاتمہ کے ذریعہ جانا جاتا ہے اس چیز کو جس کے لیے وہ حاسہ
وضع کیا گیا ہے یعنی بے شک اللہ نے ان حواس میں سے ہر حاسہ کو پیدا فرمایا ہے مخصوص مخصوص چیزوں کے ادراک

کے لیے جیسے حاسہ سمع کو آواز کے لیے اور ذوق کو طعوم کیلئے اور شہ کو بوؤں کے لئے نہیں ادراک کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ ان چیزوں کا جن کا ادراک کیا جاتا ہے دوسرے حاتمہ سے۔

اور بہر حال یہ بات کہ کیا یہ جائز ہے؟ تو اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، اور حق بات جواز ہے، اس وجہ سے کہ یہ (یعنی ہر حاتمہ سے مخصوص چیزوں کا ادراک) محض اللہ کے پیدا کرنے سے ہے حواس کی تاثیر کے بغیر، پس یہ بات محال نہیں کہ اللہ تعالیٰ پیدا فرمادیں قوت باصرہ کو پھیرنے کے بعد مثلاً آواز کے ادراک کو۔

پس گر کہا جائے کہ: کیا قوت ذائقہ ادراک نہیں کرتی ہے فشی کی حلاوت اور اس کی حرارت کا ایک ساتھ؟ ہم کہیں گے کہ نہیں، بلکہ حلاوت مدرک (معلوم) ہوتی ہے ذوق کے ذریعہ، اور حرارت (معلوم) ہوتی ہے لمس کے ذریعہ جو موجود ہے منہ اور زبان میں۔

ہر حاتمہ کا عمل متعین ہے ایک کا کام دوسرا نہیں کرتا قولہ وبکل حاسۃ الخ: حواس خمسہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد ماتن (امام نسفی) رحمہ اللہ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ ان حواس خمسہ سے ہر ایک کا عمل اور کام متعین ہے یعنی اللہ پاک نے ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ مخصوص چیزوں کے ادراک کے لیے پیدا فرمایا ہے مثلاً: حاتمہ سمع کو آواز کے ادراک کے لیے، اور حاسہ ذوق کو طعوم کے ادراک کے لیے، پس جو حاسہ جس چیز کے ادراک کے لیے پیدا کیا گیا ہے اس سے اسی چیز کا ادراک ہوتا ہے، اور ایک حاسہ سے جس چیز کا ادراک ہوتا ہے اس کا ادراک دوسرے حاتمہ سے نہیں ہوتا۔

ایک حاتمہ جس کا ادراک کرتا ہے دوسرے حاتمہ سے اس کا ادراک ممکن ہے؟

قولہ وهل يجوز الخ: او پر تو یہ بتایا کہ ہر حاتمہ کا عمل متعین ہے اور ایک حاتمہ جو کام کرتا ہے وہ دوسرا حاتمہ نہیں کرتا، اب یہ بیان کر رہے ہیں کہ کیا یہ جائز اور ممکن ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک حاتمہ سے جس چیز کا ادراک ہوتا ہے اس کا دوسرے حاتمہ سے ادراک ہو جائے؟ تو اس میں اختلاف ہے، فلاسفہ کی رائے یہ ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا، یہ ناممکن ہے۔ اور اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے، اور یہی مذہب حق ہے: کیوں کہ حواس کے ذریعہ جو ادراک ہوتا ہے وہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے اس میں حواس کا کوئی دخل نہیں ہوتا ہے، لہذا یہ بات محال نہیں کہ قوت باصرہ کو پھیرنے کے بعد اللہ تعالیٰ مثلاً آواز کے ادراک کو پیدا فرمادیں، اور حاسہ بصر کے ذریعہ آواز کا ادراک ہو جائے۔

ایک اعتراض: قولہ فإن قيل الخ اور پرماتن رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ ہر حاسہ کے ذریعہ اسی چیز کا ادراک ہوتا ہے جس کے لیے وہ متعین ہے اور ایک حاسہ سے جس چیز کا ادراک ہوتا ہے اس کا ادراک دوسرے حاسہ سے نہیں ہوتا، اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے یہاں سے شارح رحمہ اللہ اسی کو ذکر کر رہے ہیں۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ہم کو یہ بات تسلیم نہیں کہ ایک حاسہ سے جس کا ادراک ہوتا ہے اس کا دوسرے حاسہ سے ادراک نہیں ہوتا، کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ قوت ذائقہ جو زبان میں ہوتی ہے وہ شئی کی حرارت اور اس کی حلاوت دونوں کا ایک ساتھ ادراک کر لیتی ہے حالانکہ حرارت ملموسات میں سے ہے اور حلاوت مذوقات میں سے، یعنی حرارت کے لیے قوت لامسہ کو وضع کیا گیا ہے اور حلاوت کے ادراک کے لیے قوت ذائقہ کو پیدا کیا گیا ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب: قولہ قلنا الخ: جواب کا حاصل یہ ہے کہ زبان میں جس طرح قوت ذائقہ ہوتی ہے اسی طرح قوت لامسہ بھی ہوتی ہے، پس حلاوت کا ادراک تو قوت ذائقہ کے ذریعہ ہوتا ہے، اور حرارت کا ادراک قوت لامسہ کے ذریعہ، ایسا نہیں ہے کہ ایک ہی حاسہ دونوں کا ادراک کرتا ہے۔

(والخبر الصادق) أي المطابق للواقع فإن الخبر كلام يكون لِنِسْبَتِهِ خَارِجَ تَطَابُقِهِ تِلْكَ لِيَكُونَ صَادِقًا، أَوْ لَا تَطَابُقَهُ فَيَكُونُ كَاذِبًا، فَالْصَدَقُ وَالْكَذِبُ عَلَى هَذَا مِنْ أَوْصَافِ الْخَبَرِ. وَقَدْ يُقَالُ أَيْضًا بِمَعْنَى الْإِخْبَارِ عَنِ الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ أَوْ لَا عَلَى مَا هُوَ بِهِ أَيْ الْإِعْلَامُ بِنِسْبَةِ نَامَةِ تَطَابُقِ الْوَاقِعِ أَوْ لَا تَطَابُقَهُ فَيَكُونَانِ مِنْ صِفَاتِ الْمُخْبِرِ، فَمِنْ هُنَا يَقَعُ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ: الْخَبَرُ الصَّادِقُ بِالْوَصْفِ، وَفِي بَعْضِهَا: خَبَرُ الصَّادِقِ بِالْإِضَافَةِ.

(على نوعين) أحدهما الخبر المتواتر سُمِّيَ بِذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَقَعُ دَفْعَةً بَلْ عَلَى التَّعاقُبِ وَالتَّوَالِي (وهو) أي (١) الخبر (الثابت على السِّنَةِ قَوْمٌ لَا يُتَصَوَّرُ تَوَاطُّوهُمْ) أَيْ لَا يُجَوِّزُ الْعَقْلُ تَوَافُقَهُمْ (على الكذب) ومصادقه وقوع العلم من غير شبهة.

ترجمہ: اور خبر صادق یعنی وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو، اس لیے کہ خبر وہ کلام ہے جس کی نسبت کوئی خارج ہوتا ہے جس کے وہ (نسبت) مطابق ہوتی ہے تو وہ (کلام) صادق ہوتا ہے یا وہ اس کے مطابق نہیں ہوتی ہے تو وہ (١) لفظ "ای" مطبوعہ نسخوں میں ہے مگر متعدد مخطوطہ نسخے میں نے دیکھے ان میں یہ لفظ نہیں ہے۔

(کلام) کا کذب ہوتا ہے پس صدق اور کذب اس تفسیر کی بنا پر خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔

اور کبھی وہ دونوں بولے جاتے ہیں کسی شی کی خبر دینے کے معنی میں (جو ہو) اس کیفیت پر جس کے ساتھ وہ (نفس الامر) میں متصف ہے یا نہ ہو اس کیفیت پر جس کے ساتھ وہ (نفس الامر) میں متصف ہے، یعنی کسی نسبت تمامہ کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو یا جو مطابق نہ ہو اس کے، پس وہ دونوں خبر کی صفات میں سے ہوں گے، پس اسی وجہ سے بعض کتابوں میں الخبر الصادق وصف کے ساتھ واقع ہوا ہے، اور بعض میں خبر الصادق اضافت کے ساتھ ہے۔

دو قسموں پر ہے ان میں ایک خبر متواتر ہے، اس کا یہ نام رکھا گیا اس وجہ سے کہ اس کا وقوع نہیں ہوتا ہے دفعہ بلکہ یکے بعد دیگرے آنے اور پے بہ پے واقع ہونے کے طور پر۔ اور وہ یعنی خبر متواتر وہ خبر ہے جو اتنے لوگوں کی زبان پر ثابت ہو جن کا جھوٹ پر متفق ہونا متصور نہ ہو یعنی جن کے جھوٹ پر متفق ہونے کو عقل جائز قرار نہ دے۔ اور اس کی دلیل علم کا حصول ہے بغیر کسی شبہ کے۔

قوله: المطابق للواقع یہ خبر صادق کی تفسیر ہے۔

نسبت کی اقسام اور صدق و کذب کی تعریف: قوله فان الخبر كلام الخ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح کلام خبری کے اندر موضوع اور محمول کے درمیان ایجابی یا سلبی نسبت ہوتی ہے جس پر وہ کلام دلالت کرتا ہے جس کو نسبت کلامیہ کہا جاتا ہے، اسی طرح اس سے الگ خارج اور نفس الامر میں (یعنی اس کلام سے الگ) بھی ان دونوں کے درمیان ایجابی یا سلبی نسبت ہوتی ہے جس کو خارج اور واقع یا نسبت خارجیہ اور نسبت واقعیہ کہا جاتا ہے، پس اگر نسبت کلامیہ جو خبر کے اندر ہوتی ہے نسبت خارجیہ و واقعیہ کے مطابق ہو یعنی دونوں ایجابی ہوں یا دونوں سلبی ہو، تو یہ صدق ہے، اور اگر دونوں میں اختلاف ہو یعنی ایک ایجابی اور دوسری سلبی، تو یہ کذب ہے۔

پس شارح رحمہ اللہ کے قول: ”يكون لنسبته خارج تطابقه تلك“ میں نسبت سے مراد نسبت کلامیہ ہے جو کلام خبری کے اندر ہوتی ہے، اور خارج سے مراد نسبت خارجیہ و واقعیہ ہے جو خارج اور نفس الامر میں ہوتی ہے اور تطابقہ کی ضمیر منصوب خارج کی طرف راجع ہے اور تلك: تطابق کا فاعل ہے اور اس کا مشار الیہ نسبت خارجیہ ہے۔

اس کے بعد جانا چاہئے کہ: خبر صادق کو بعض مرکب توصیفی قرار دیتے ہیں یعنی صادق کو خبر کی صفت بناتے

ہیں جیسا کہ یہاں، اور بعض مرکب اضافی کی شکل میں خبر الصادق کہتے ہیں، اس صورت میں صادق مخبر کی صفت ہوگا جو محذوف ہے اصل عبارت اس طرح ہوگی **خَبَرُ الْمُخْبِرِ الصَّادِقِ**۔ اور اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ صدق اور کذب کی تعریفیں دو طرح سے کی جاتی ہیں بعض نے تو اس طرح تعریف کی ہے: **صدق الخبر مطابقتہ للواقع و كذبه عدمها** (کمافی مختصر المعانی) یعنی خبر میں جو نسبت ہوتی ہے اس کا واقع کے مطابق ہونا یا نہ ہونا۔ اور بعض اس طرح تعریف کرتے ہیں: **الإخبار عن الشيء على ما هو به أولا على ما هو به** یہ تعبیر مختصر ہے مفصل تعبیر یہ ہے: **الصدق: هو الإخبار عن الشيء كائنا على ما هو متصف به في نفس الأمر، والكذب: هو الإخبار عن الشيء لا يكون على ما هو متصف به في نفس الأمر** "اس میں شی سے مراد نسبت تامہ ہے اور ما سے مراد ایجاب و سلب کی کیفیت ہے اور ہو کا مرجع شی ہے اور بہ کی ضمیر راجع ہے ما کی طرف اور مطلب یہ ہے کہ کسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو ہو اس کیفیت پر جس کیفیت کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے یہ صدق ہے۔

اور کسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو نہ ہو اس کیفیت پر جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے کذب ہے۔ پہلی تعریف چونکہ مطابقت اور عدم مطابقت سے کی گئی ہے جو درحقیقت نسبت کی صفت ہے لیکن نسبت چونکہ خبر کا جز ہے اور خبر اس پر مشتمل ہوتی ہے اس اعتبار سے صدق اور کذب کو خبر کے اوصاف میں سے قرار دینا صحیح ہے۔ اور دوسری تعریف اخبار کے لفظ سے کی گئی ہے جو مخبر کا فعل ہے اس کے اعتبار سے صدق و کذب مخبر کی صفات میں سے ہوں گے۔

قولہ: **على نوعين**: یعنی خبر صادق کی دو قسمیں ہیں، ایک خبر متواتر اور دوسری خبر رسول علیہ السلام۔ خبر متواتر کی وجہ تسمیہ: **قوله سَمِيَّ بذلك**: یعنی خبر متواتر کو متواتر اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ تواتر کے معنی وقفہ کے ساتھ ایک دوسرے کے پیچھے آنے کے ہیں اور خبر متواتر کا وقوع بھی دفعۃً نہیں ہوتا بلکہ یکے بعد دیگر جب بہت سے لوگ اس کی خبر دیتے ہیں تب اس کا وقوع ہوتا ہے۔ خبر متواتر کی تعریف: خبر متواتر وہ خبر ہے جس کے نقل کرنے والے ہر زمانہ میں اتنے زیادہ ہوں کہ ان سب کا جھوٹ پر متفق ہو جانا متصور نہ ہو۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب: **قوله ای لا يجوز العقل الخ** یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ

ہے کہ تصور تو ہر چیز کا ہو سکتا ہے یہاں تک کہ محال کا بھی، لہذا ماتن رحمہ اللہ کا توافق علی الکذب کے متصور ہونے کی نفی کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں توافق علی الکذب کے متصور ہونے سے مراد یہ ہے کہ عقل اس کو جائز قرار دے اور اس کو تسلیم نہ کرے بلکہ اس کی صحت و صداقت کا کامل یقین ہو جائے۔

متواتر ہونے کا مدار یقین کے حصول پر ہے نہ کہ راویوں کی مخصوص تعداد پر:

قوله ومصداقه وقوع العلم الخ: مصداق اسم آلہ کا صیغہ ہے یہاں پر مُصَدِّق اور دلیل کے معنی میں ہے، اور اس جملہ سے شارح رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کسی خبر کے متواتر ہونے کے لیے رِوَاۃ وناقلین کی کوئی مخصوص تعداد شرط نہیں، جیسا کہ بعض نے چار کی، بعض نے پانچ کی، بعض نے سات کی، بعض نے دس کی، بعض نے بارہ کی، بعض نے بیس کی، بعض نے چالیس کی اور بعض نے ستر کی شرط لگائی ہے، بلکہ رائج قول میں متواتر ہونے کا اصل دار و مدار اس پر ہے کہ راوی (نقل کرنے والے) اتنے زیادہ ہوں کہ ان کی خبروں سے یقین حاصل ہو جائے، پس جس خبر سے سننے والے کو کامل یقین حاصل ہو جائے تو یہ اس کے متواتر ہونے کی دلیل ہوگی، اور جس سے کامل یقین حاصل نہ ہو تو اس کو متواتر نہیں کہیں گے اگرچہ اس کے رِوَاۃ وناقلین بہت ہوں۔

(وہو) بالضرورة (موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية) يَحْتَمِلُ الْعُطْفَ عَلَى الْمُلُوكِ وَعَلَى الْأَزْمِنَةِ، وَالْأَوَّلُ أَقْرَبُ وَإِنْ كَانَ أَبْعَدَ، فَهَئِنَا أَمْرَانِ: أَحَدُهُمَا أَنَّ الْمُتَوَاتِرَ مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ وَذَلِكَ بِالضَّرُورَةِ فَإِنَّا نَجِدُ مِنْ أَنْفُسِنَا الْعِلْمَ بِوُجُودِ مَكَّةَ وَبَغْدَادَ وَإِنَّهُ لَيْسَ إِلَّا بِالْأَخْبَارِ. وَالثَّانِي أَنَّ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِهِ ضَرُورِي وَذَلِكَ لِأَنَّهُ يَحْصُلُ لِلْمُسْتَدِلِّ وَغَيْرِهِ حَتَّى الصِّبْيَانِ الَّذِينَ لَا اهْتِدَاءَ لَهُمْ إِلَى الْعِلْمِ بِطَرِيقِ الْاِكْتِسَابِ وَتَرْتِيبِ الْمَقْدَمَاتِ.

ترجمہ: اور وہ (خبر متواتر) بدیہیہ علم ضروری کو ثابت کرنے والی ہے جیسے گزشتہ زمانوں میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور بلادِ بعیدہ کا علم، یہ احتمال رکھتا ہے عطف کا ملوک پر اور آؤمنہ پر، اول (معنی کے اعتبار سے) زیادہ قریب ہے اگرچہ (لفظ کے اعتبار سے) زیادہ دور ہے۔

پس یہاں دو باتیں ہیں: ایک یہ کہ خبر متواتر علم (یقین) کو واجب کرنے والی ہے اور یہ بدیہی طور پر؛

کیوں کہ ہم اپنے دلوں میں مکہ مکرمہ اور بغداد کے وجود کا یقین پاتے ہیں، اور بلاشبہ یہ نہیں (حاصل ہوا) ہے مگر خبروں ہی سے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ بے شک وہ علم جو متواتر سے حاصل ہوتا ہے ضروری ہے، اور یہ اس لئے کہ وہ حاصل ہو جاتا ہے اہل استدلال کو بھی اور اس کے علاوہ کو بھی، یہاں تک ان بچوں کو بھی جن کے اندر اکتساب اور ترتیب مقدمات کے ذریعہ علم تک پہنچنے کی سمجھ اور صلاحیت نہیں ہوتی۔

لغات: الخالية: گذرے ہوئے، البلدان: مفرد، البلدة والبلد: شہر، جگہ، النائية: دور، الاکتساب: مقدمات کو ترتیب دینا، ترتیب مقدمات کے ذریعے غیر حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنا۔

قولہ وهو بالضرورة موجب الخ: یہاں سے امام نسفیؒ یہ بتا رہے ہیں کہ خبر متواتر بدیہی طور پر علم ضروری کا فائدہ دیتی ہے، یعنی اس سے بغیر نظر و فکر کے یقین حاصل ہو جاتا ہے جیسے زمانہ ماضی میں گذرے ہوئے بادشاہوں اور دور کے شہروں کا علم اور یقین جو ہم کو حاصل ہے یہ خبر متواتر ہی کے ذریعہ حاصل ہوا ہے۔

قولہ یحتمل العطف الخ یعنی ماتن رحمہ اللہ کا قول والبلدان النائية اس کا عطف الملوك الخالیہ پر بھی ہو سکتا ہے اور الازمنة الماضية پر بھی، لیکن پہلا احتمال معنی کے اعتبار سے زیادہ قریب ہے اگرچہ لفظ کے اعتبار سے زیادہ دور ہے، اس لیے کہ اس صورت میں دو مثالیں ہو جائیں گی، اور دوسری صورت میں ایک ہی مثال ہوگی، نیز دوسری صورت میں الخالیہ فی الازمنة الماضية، اور البلدان النائية ان دونوں میں سے ایک کا لغو ہونا لازم آئے گا، کیوں کہ زمانہ ماضی میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم تو اترا ہی سے حاصل ہوا ہے خواہ بلاد بعیدہ کے ہوں یا قریبہ کے، لہذا اس کو بلاد بعیدہ کے ساتھ مقید کرنا لغو ہوگا۔ اسی طرح بلاد بعیدہ کے بادشاہوں کا علم بھی خبر متواتر سے حاصل ہوا ہے خواہ وہ زمانہ ماضی کے ہوں یا حال کے، لہذا اس کو الخالیہ فی الازمنة الماضية کے ساتھ مقید کرنا بے سود ہوگا۔

خبر متواتر کا مفید یقین ہونا بدیہی ہے: قولہ فہمنا امران: یعنی ماتن رحمہ اللہ کے قول وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري کے اندر دو دعوے ہیں ایک تو یہ کہ خبر متواتر علم اور یقین کا فائدہ دیتی ہے، اور یہ بالکل بدیہی بات ہے جس کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں؛ کیوں کہ ہم اپنے دلوں میں مکہ مکرمہ اور بغداد، وغیرہ کے موجود ہونے کا یقین محسوس کرتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ یہ یقین ہم کو خبر متواتر ہی سے حاصل ہوا ہے۔

خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے: دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہوتا ہے، نظری اور استدلالی نہیں ہوتا، کیوں کہ یہ علم جس طرح ان لوگوں کو حاصل ہوتا ہے جن کے اندر نظر و استدلال کی صلاحیت ہوتی ہے، اسی طرح ان کے علاوہ کو بھی حاصل ہو جاتا ہے یہاں تک کہ ان بچوں کو بھی جن کے اندر نظر و فکر اور ترتیب مقدمات کے ذریعہ علم حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی، اگر یہ علم نظری ہوتا تو ان لوگوں کو حاصل نہ ہوتا جن کے اندر نظر و استدلال کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے۔

وَأَمَّا خَيْرُ النَّصَارَى بِقَتْلِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْيَهُودِ بِتَأْيِيدِ دِينِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَتَوَاتُرُهُ مَمْنُوعٌ. فَإِنْ قِيلَ: خَيْرُ كُلِّ وَاحِدٍ لَا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ، وَضَمُّ الظَّنِّ إِلَى الظَّنِّ لَا يُوجِبُ الْيَقِينَ. وَأَيْضاً جَوَازُ كَذِبِ كُلِّ وَاحِدٍ يُوجِبُ جَوَازَ كَذِبِ الْمَجْمُوعِ لِأَنَّهُ نَفْسُ الْوَاحِدِ، قُلْنَا: رُبَّمَا يَكُونُ مَعَ الْجَمَاعَةِ مَا لَا يَكُونُ مَعَ الْإِنْفِرَادِ كَقُوَّةِ الْحَبْلِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ الشُّعْرَاتِ.

ترجمہ: اور بہر حال نصاریٰ کی خبر جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل سے متعلق ہے اور یہودی خبر جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین کے مؤید (دائمی و غیر منسوخ) ہونے سے متعلق ہے تو اس کا متواتر ہونا ممنوع ہے۔ پس اگر کہا جائے ہر خبر واحد نہیں فائدہ دیتی ہے مگر ظن کا، اور ایک ظن کو دوسرے ظن سے ملانا نہیں واجب کرتا ہے یقین کو، اور نیز ہر ایک کے کذب کا جواز واجب کرتا ہے مجموعہ کے کذب کو؛ اس لئے کہ وہ عین آحاد ہے، ہم کہیں گے بسا اوقات اکٹھے ہونے کی حالت میں وہ قوت ہوتی ہے جو تنہا ہونے کی حالت میں نہیں ہوتی ہے جیسے کہ رسی کی قوت جو بہت سے بالوں سے مرکب ہو۔

خبر متواتر کو مفید علم و یقین کہنے پر اعتراض اور اس کا جواب: قولہ: **وَأَمَّا خَيْرُ النَّصَارَى** الخ یہ خبر متواتر کے مفید یقین ہونے پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ نصاریٰ کا عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی خبر دینا اور یہودی کا دین موسیٰ کے ابدی اور غیر منسوخ ہونے کی خبر دینا خبر متواتر ہے اس کے باوجود ہم کو اس کا یقین نہیں ہے بلکہ اس کے جھوٹے ہونے کا یقین ہے اس سے معلوم ہوا کہ خبر متواتر مفید للعلم نہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان دونوں خبروں کا متواتر ہونا ہم کو تسلیم نہیں، اول کا تو اس لیے کہ جس وقت یہود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو قتل کرنا چاہتے تھے اس وقت نصاریٰ تو خوف کی وجہ سے ان کے پاس مجتمع نہ تھے صرف مخالفین یعنی یہود موجود تھے سواؤلا وہ بھی قلیل تھے جو تواتر کے لیے کافی نہیں، ثانیاً تصرف الہی سے ایک شخص ان کا ہم

شکل بنادیا گیا جس کی وجہ سے خود ان کو اشتباہ ہو گیا۔ اور بقول بعض علماء: حاضرین کے غلط خبر اڑانے کی وجہ سے غائبین پر معاملہ مشتبہ ہو گیا۔ بہر حال مشاہدہ نہ رہا، مثالاً ان کا دشمن ہونا یہ خود جائز قرار دیتا ہے ان کے توافق علی الکذب کو پس شرائط تواتر مفقود ہیں (بیان القرآن پ ۳ ر ۱۳۷)۔

اور ثانی کا متواتر ہونا اس لیے تسلیم نہیں کہ ایک وقت یہود پر ایسا بھی گذرا ہے کہ دنیا سے وہ بالکل ختم ہو گئے تھے بس گئے چنے چند آدمی منتشر طور پر بچ گئے تھے اور یہ اس وقت ہوا تھا جب بخت نصر بادشاہ نے ان کا قتل عام کیا تھا پس تواتر کی شرط یہاں بھی نہیں پائی جاتی ہے۔

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب: فَإِنْ قِيلَ خَبَرُ كُلِّ وَاحِدٍ: یہ خبر تواتر کے مفید للعلم ہونے پر دوسرا اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خبر متواتر اخبارِ احاد کا مجموعہ ہوتی ہے اور خبر واحد صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے تو ایسی بہت سی خبریں یقین کا فائدہ کیسے دے سکتی ہیں؟ نیز ہر خبر واحد میں کذب کا احتمال ہوتا ہے تو جو خبر ایسی بہت سی خبروں کا مجموعہ ہوگی (جیسے خبر متواتر) لامحالہ اس میں بھی یہ احتمال ہوگا۔

قلنا الخ: جواب یہ ہے کہ بسا اوقات اجتماعی صورت میں وہ قوت پیدا ہو جاتی ہے جو انفرادی حالت میں نہیں ہوتی، جیسے: بہت سے بالوں اور دھاگوں سے بٹی ہوئی رسی میں وہ قوت پیدا ہو جاتی ہے جو الگ الگ ہر بال میں نہیں ہوتی۔

فإن قيل: الضروریات لا يقع فيها التفاوت والاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود إسكندر. والمتواتر قد أنكرت إفادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة.

قلنا: هذا ممنوع بل قد يتفاوت أنواع الضروری بواسطة التفاوت في الإلف والعادة والممارسة والخطار بالبال وتصورات أطراف الأحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسفسطائية في جميع الضروریات.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ضروریات میں نہیں واقع ہوتا ہے تفاوت اور اختلاف، حالاں کہ ہم ایک کے دو کا نصف ہونے کے علم کو زیادہ قوی پاتے ہیں سکندر کے وجود کے علم سے، اور خبر متواتر تحقیق کے انکار کیا ہے اس کے افادہ علم کا عقلاء کی ایک جماعت نے جیسے سمنیہ اور براہمہ۔

ہم کہیں گے یہ تسلیم نہیں ہے بلکہ کبھی ضروری کی اقسام بھی مختلف ہوتی ہیں، انس، عادت، مشق اور دل میں

متصور ہونے اور احکام کے اطراف (موضوع و محمول) کے تصورات میں تفاوت ہونے کے واسطے سے۔ اور کبھی

اس میں اختلاف واقع ہوتا ہے تکبر اور عناد کی وجہ سے جیسے سوفسطائیہ (کا اختلاف ہے) تمام ضروریات میں۔
لغات: اسکندر: روم کے ایک مشہور بادشاہ کا نام جس نے ایشیا کا بیشتر حصہ فتح کیا تھا، بعضے اس کو ذوالقرنین بھی کہتے ہیں مگر تحقیق یہ ہے کہ ذوالقرنین اور ہے۔ اسکندر کو سکندر (بغیر الف کے) بھی بولا جاتا ہے (لغات کشوری و فیروز اللغات فارسی)، الإلف: اُنس، الفت، العادة: ہر وہ کام جس کو آدمی اتنا زیادہ کرے کہ وہ بلا تکلف صادر ہونے لگے، اور عادت اس فعل کو بھی کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ سے اتنا زیادہ صادر ہو کہ عقل اس کے خلاف کو مستبعد سمجھنے لگے، جیسے آگ لگنے سے جل جانا اور زہر کھانے سے مرجانا، الممارسة: مشق کرنا، مہارت پیدا کرنا، الاخطار: یاد دلانا، دل میں کسی بات کو متحضر کرنا، البال: دل، الاطراف: اس سے مراد محکوم اور محکوم علیہ یعنی موضوع اور محمول ہیں، مکابرة: ناحق محض تکبر کی وجہ سے کسی بات کا انکار کرنا عناد: عداوت اور دشمنی کی وجہ سے کسی بات کا انکار کرنا۔

خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہونے پر ایک اعتراض: فَإِنْ قِيلَ الصَّرُورِيَّاتُ: اور ماقبل میں علامہ تفتازانی نے متن کی شرح کرتے ہوئے دو باتیں بیان فرمائی تھیں جن میں دوسری بات یہ تھی کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوتا ہے اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے یہاں سے اس کو ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ علوم ضروریہ میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا، لہذا خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم اگر ضروری ہوتا تو وہ دوسرے علوم ضروریہ کے مساوی ہوتا اور اس میں اختلاف بھی نہ ہوتا، حالاں کہ ایسا نہیں ہے؛ کیوں کہ مثلاً ایک کے نصف الاثنین ہونے کے علم کو جو علم ضروری ہے ہم سکندر کے وجود کے علم سے اقویٰ پاتے ہیں جو خبر متواتر سے حاصل ہوا ہے، اس سے تفاوت ثابت ہو گیا۔ اور خبر متواتر کے مفید للعلم ہونے کا بعض نے انکار بھی کیا ہے جیسے سمیہ اور براہمہ، اس سے اختلاف ثابت ہو گیا۔

السَّمْنِيَّةُ: یہ ہندوستان کے بت پرستوں کی ایک جماعت ہے جو خبر متواتر کے مفید للعلم ہونے کا انکار کرتی ہے، گجرات کے مشہور مندر سومنا تھ کی طرف اور بقول بعض سمن نامی بت کی طرف منسوب کر کے سمیہ کہا جاتا ہے۔
 بَوَاهِمَةُ: یہ بھی ہندوستان کے کافروں کی ایک جماعت ہے اور یہ لفظ بام یا برہمن کی جمع ہے جو ان کا کوئی سردار یا بت تھا۔

اعتراض مذکور کا جواب: قلنا جواب کا حاصل یہ ہے کہ علوم ضروریہ میں تفاوت اور اختلاف کا نہ ہونا ہم کو تسلیم

نہیں، بلکہ ان میں اُنس و عادت، مشق و استعمال اور اطراف احکام یعنی موضوع اور محمول کے تصور میں تفاوت ہونے کی وجہ سے تفاوت ہوتا ہے، جن باتوں سے آدمی مالوس اور آشنا ہوتا ہے اور وہ آدمی کے مشق و استعمال میں ہوتی ہیں ان کا علم اقویٰ ہوتا ہے بہ نسبت اُن باتوں کے جو ایسی نہ ہوں، اسی طرح جن احکام کے اطراف یعنی موضوع اور محمول کا تصور آدمی کو پورے طور پر ہوتا ہے اس کو آدمی زیادہ واضح پاتا ہے بہ نسبت ان کے جو ایسے نہ ہوں۔ اسی طرح ضروریات میں، تکبر اور عناد کی وجہ سے اختلاف بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ سوفسطائیہ کا اختلاف ہے تمام ضروریات میں۔

(والنوع الثانی خبر الرسول المؤید) ای الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول انسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فإنه أعم، والمعجزة أمر خارق للعادة فُصِدَ به إظهارُ صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى.

ترجمہ: اور دوسری قسم اس رسول کی خبر ہے جو مؤید ہو یعنی جس کی رسالت ثابت ہو معجزہ سے، اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے بھیجا ہو مخلوق کی طرف احکام کی تبلیغ کے لیے، اور کبھی شرط لگائی جاتی ہے اس میں کتاب کی، برخلاف نبی کے اس لئے وہ زیادہ عام ہے، اور معجزہ وہ شئی ہے جو عادت کے خلاف ہو جس سے ارادہ کیا گیا ہو اس شخص کی سچائی کے اظہار کا جو یہ دعویٰ کرے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا رسول ہے۔
 قولہ: النوع الثانی خبر الرسول: خبر صادق کی دوسری قسم خبر رسول ہے۔

﴿نبی اور رسول کی تعریف اور دونوں میں فرق﴾

جاننا چاہئے کہ نبی وہ انسان ہے جس پر وحی آتی ہو اور اللہ تعالیٰ نے اپنا پیغام اپنے بندوں تک پہنچانے کے لیے اس کو مبعوث فرمایا ہو۔ اور رسول کی تعریف میں اختلاف ہے بعض حضرات دونوں میں تساوی مانتے ہیں مابتن اور شارح کی رائے بھی یہی ہے اس صورت میں نبی کی جو تعریف ہے وہی تعریف رسول کی ہوگی۔ اور بعض کے نزدیک نبی عام ہے اور رسول خاص، جمہور کی یہی رائے ہے ان کے نزدیک رسول کے لئے نئی کتاب یا نئی شریعت ضروری ہے اور نبی کے لئے یہ ضروری نہیں۔ اور بعض لوگ رسول کو نبی سے عام مانتے ہیں، اس طور پر کہ نبی صرف انسان ہوتا ہے اور رسول انسان کے علاوہ فرشتہ بھی ہوتا ہے مگر ان تمام اقوال میں سے ہر ایک پر کوئی نہ کوئی اشکال ہوتا ہے، اس سلسلے میں رائج بات یہ ہے کہ نبی عام ہے رسول سے، نبی تو وہ انسان ہے جس پر وحی آتی ہو اور پیغام رسائی کا کام

اس کے سپرد کیا گیا ہو۔ اور رسول وہ ہے جس کو منصب نبوت کے ساتھ کوئی خاص شرف اور امتیاز بھی عطا کیا گیا ہو، خواہ وہ شرف و امتیاز نئی کتاب یا نئی شریعت کا ہو یا جدا گانہ امت کی طرف مبعوث ہونے کا ہو یا کسی خاص طرح کے معجزے کا ہو (نوائد عثمانی ص ۳۱۲ سورہ مریم آیت: ۵۱، نعت المعتم: ۱۱)

فائدہ: اس مسئلے کی پوری تحقیق و تفصیل ایک رسالے میں ہے جو اس کتاب کے آخر میں ملحق ہے۔

معجزہ، کرامت اور استدراج وغیرہ کی تعریف: تعریف سے پہلے یہ جاننا چاہئے کہ دو الفاظ ہیں ایک عادت، دوسرا خلاف عادت۔ جو فعل اللہ تعالیٰ سے بہ کثرت صادر ہوتا رہتا ہے اس کو عادت یا عادت الہیہ اور سنت جاریہ کہتے ہیں اور جو فعل اللہ تعالیٰ سے کسی حکمت و مصلحت سے اس کی عام عادت و سنت کے خلاف ظاہر ہوتا ہے اس کو خلاف عادت یا خارق عادت کہتے ہیں، جیسے آگ سے کسی چیز کا جل جانا اور زہر کھانے سے کسی کا مرجانا یہ بہ کثرت ہوتا رہتا ہے یہ عادت اللہ ہے، لیکن اگر کبھی ایسا ہو کہ کوئی زہر کھائے اور نہ مرے یا آگ لگے اور نہ جلے یا بغیر آگ کے جل جائے تو اس کو خارق عادت کہا جائے گا۔

پس معجزہ اللہ تعالیٰ کا وہ فعل ہے جو اس کی عام عادت کے خلاف ہو جس کو کسی مدعی نبوت و رسالت کی تصدیق کے لیے ظاہر کیا گیا ہو۔

اور اگر کوئی خلاف عادت چیز نبی سے بعثت سے پہلے ظاہر ہو تو اس کو اذہاص کہتے ہیں۔ اور اگر غیر نبی سے اتباع نبی کی برکت سے ظاہر ہو تو وہ کرامت ہے۔ اور اگر کسی کافر و مشرک یا فاسق سے ظاہر ہو تو اس کو استدراج کہتے ہیں۔ (۱)

(۱) حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے معجزات اور خوارق عادت کے موضوع پر محققانہ کلام فرمایا ہے جو نہایت بصیرت افروز ہے، عام افادہ کی غرض سے قدرے اختصار کے ساتھ نقل کیا جاتا ہے۔
قدرت اور عادت: یہ دو لفظ ہیں جن کا فرق ان کے سادہ مدلول ہی سے ہویدا (ظاہر) ہے۔ ایک ہے کام کی قدرت (یعنی کر سکتا)، اور ایک ہے اس کی عادت (یعنی کرتے رہنا)، دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔

اسباب سے مسبب کا پیدا کرنا خدا کی عادت ہے۔ اور بلا سبب کے مسبب بنانا قدرت کا کام ہے مثلاً جس طرح آگ بے جلانا اور بچے کو رحم مادر سے نکالنا، اس کی عام عادت ہے۔ اسی طرح اس کے برخلاف رحم اور نطفے کے توسط کے بغیر انسان پیدا کرنا، اور آگ کے بغیر جلادینا، یا آگ سے وصف احراق سب کر لینا یہ بھی اس کی قدرت میں داخل ہے۔ قدرت اور عادت کی اس تفریق کے وقت ایک اور بات بھی یاد رکھنی چاہئے، عادت کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) عادت مستترہ عامہ (۲) عادت موثقتہ خاصہ

عادت عامہ مستمرہ سے میری مراد وہ عادت ہے، جس کا استعمال بہ کرات و مرات (بار بار) جلد جلد اکثر اور بیش تر اوقات میں ہوتا رہتا ہے اور اس کے بالمقابل عادت خاصہ موثقتہ وہ ہوگی، جس کا تجربہ گاہ بہ گاہ تادیر مواقع میں ہوا کرے۔ =

مثلاً ایک شخص کو ہم دیکھتے ہیں کہ بڑا نرم خو، حلیم الطبع اور نہ دہار ہے، ہزار گالیاں سننے اور اشتعال دلانے پر بھی اُسے غصہ نہیں آتا، لیکن اس کے باوجود بار بار یہ بھی تجربہ کیا گیا ہے کہ جب کبھی مذہب پر حملہ ہو یا اُس کے سامنے پیغمبر علیہ السلام کی بات کی ادنیٰ سی توہین کی جائے، اُس وقت غصے سے بے تاب ہو کر آپے سے باہر ہو جاتا ہے۔ تو توہین کے وقت اُس کی یہ سخت گیری اگرچہ اُس کی عام عادت (نہ دہاری اور خود در گذر) کے مخالف ہے، لیکن وہ بجائے خود اُس کی ایک خاص اور مستقل عادت ہے جس کے تجربے کا موقع گاہ بہ گاہ اُس کے اسباب مہیا ہونے پر ملتا رہتا ہے۔

یاد رہے زید ہمیشہ سے قمیص پہننے کا عادی ہو، مگر عید کے روز ہمیشہ اچکن (شیر دانی) پہنا کرے، تو گواچکن کو یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ زید کی عام عادت کے خلاف ہے، مگر ایک حیثیت سے یہ بھی اس کی عادت میں داخل ہے۔

یاد رکھو، جس چیز کا نام ہم معجزہ رکھتے ہیں، وہ بھی ایک فعل اللہ تعالیٰ کا ہے، جو اُس کی عام عادت کے خلاف ہو، مگر عادتِ خاصہ کے خلاف نہیں ہوتا، بلکہ اس کے موافق ہوتا ہے، کیوں کہ خاص اوقات میں، مخصوص مصالح کی بنا پر، عام عادت کو چھوڑ کر خوارق و معجزات کا ظاہر کرنا، یہ بھی حق تعالیٰ کی خاص عادت ہے۔ یاد رکھئے کہ معجزہ خدا کا فعل ہوتا ہے، اُس کو نبی کا فعل سمجھنا سخت غلطی ہے۔
خدائی فعل انسانی افعال سے بدلتا ممتاز ہوتا ہے۔

اور خدائی فعل اور بندوں کے افعال میں بلاشبہ نمایاں امتیاز ہوتا ہے۔ خدائی کام کی نقل بندہ اُتارتا ہے، لیکن عاقل مہتر کو اصل اور نقل میں کبھی التباس بھی نہیں ہو سکتا۔

گلاب خدا کا بنایا ہوا ہے۔ اب تم بھی کاغذ وغیرہ کے پھول بناتے ہو۔ تمہارے پھول ایک پانی کا چھینٹا پڑ جائے، تو تمہاری صنعت کا سارا پھول کھل جاتا ہے، لیکن قدرتی پھول پر پانی گرتا ہے، تو اُس میں اور زیادہ صفائی اور تازگی محسوس ہوتی ہے۔ انسان جانداروں، درختوں، پھولوں کی تصویر کھینچ لیتا ہے، مگر مچھلی کی آنکھ، مکھی کا پر، پتھر کی ٹانگ بلکہ ایک جو کا دانہ تمام عالم بھی ملکر نہیں بنا سکتا، لاکھوں مجسمے، کروڑوں بیل بوئے دنیا کے صنّاع (کارِ گیر) بناتے ہیں، مگر پتھر کا ایک پر بنانے سے بالکل عاجز ہیں۔ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ۔ (حج: ۷۳)

اسی کا نام خدائی فعل ہے۔ اور جب ایسا فعل بدوّن توسط اُن اسباب کے، جو اُس کی تکوین (ایجاد) کے لئے معارف ہیں، کس بڑی بڑی بات کے ہاتھوں پر ظاہر ہو، اُس کا نام معجزہ ہو جاتا ہے۔

معجزہ کوئی فن نہیں: پس جب یہ ثابت ہوا کہ معجزہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے، جو بدوّن تعاطی اسباب کے (یعنی اسباب اختیار کیے بغیر) ظہور پزیر ہو، تو دوسرے خدائی کاموں کی طرح اُس میں بھی کسی صنّاع کی صنعت کو دخل نہیں ہو سکے گا۔ بنا بریں، تجسیم (علم نجوم)، کہانت، ہسمریزم، سحر، شعبدہ بازی کی طرح معجزہ کوئی فن نہیں، جو تعلیم و درس سے حاصل ہوتا ہو۔ یہ فنون سیکھنے سے حاصل ہو سکتے ہیں، لیکن معجزہ میں نہ تعلیم و تعلم ہے، نہ انبیاء کا کچھ اختیار اس میں چلتا ہے، نہ معجزہ صادر کرنے کا کوئی خاص ضابطہ اور قاعدہ اُن کو سکھایا جاتا ہے کہ جب چاہیں ویسا عمل کر کے ویسا ہی معجزہ دکھلادیا کریں۔

بلکہ جس طرح ہم قلم لے کر لکھتے ہیں اور بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قلم لکھتا ہے اور فی الحقیقت اُس کو لکھنے میں کوئی اختیار نہیں ہوتا، یہی صورت معجزہ کی بھی ہے۔ ایسا نہیں کہ انبیاء جس وقت چاہیں، مثلاً انگلیوں سے پانی کے چشمہ جاری کر دیں، بلکہ جس وقت اللہ تعالیٰ کی حکمت نابغہ متقاضی ہوتی ہے، جاری ہو سکتے ہیں۔ برخلاف فنونِ سحریہ وغیرہ کے، جو تعلیم و تعلم سے حاصل کئے جاتے ہیں۔ اُن میں جس =

وقت چاہیں، تو بعد مقررہ اور خاص خاص اعمال کی پابندی سے یکساں نتائج اور ایک ہی طرف کے آثار و کیفیت دکھلائے جاسکتے ہیں۔ مگر آج تک مدعیان نبوت (انبیاء کرام) کی طرف سے کوئی درس گاہ معجزہ سیکھنے سکھانے کی نہ بنی، نہ کوئی قائدہ اور ضابطہ محمد (مقرر و مدون) ہوا، نہ کوئی کتاب تجسیم، سمر یزیم، سحر کی طرح معجزات سکھانے والی تصنیف کی گئی، بلکہ وہ خدا کا فعل ہوتا ہے، جو تمام دنیا کو تھکا دیتا ہے۔ اگر افعال میں سے ہے، تو اُس جیسے فعل سے دنیا عاجز ہے۔ اور اگر اقوال میں سے ہے، تو اُس جیسے کلام سے تمام دنیا کے بولنے والے مجبور اور درماندہ ہیں۔ رسول کے اختیار یا قدرت کو بھی اس میں پورا دخل نہیں۔

چنانچہ جب موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو دعوت دی اور عصا کا معجزہ دکھلایا، اُس کا جواب دینے کے لیے فرعون نے بڑے بڑے ساحروں کو جمع کیا اور وہ بھی موسیٰ علیہ السلام کے مقابلے میں اپنی لاثیمیاں اور رسیاں لے کر پہنچ گئے۔ وہ سمجھے ہوئے تھے کہ موسیٰ بھی ہمارے ہم پیشہ ساحر ہیں، اسی لیے کہا: اِمَّا اَنْ تُلْقِيَ وَاِمَّا اَنْ تَكُوْنَ لَخَوْنِ الْمُلْكَيْنِ۔ یعنی پہلے تم ڈالو گے یا ہم؟ مگر موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ: تم پھینکو۔ جب انہوں نے اپنی لاثیمیاں اور رسیاں پھینکیں اور وہ چلتے ہوئے سانپ نظر آنے لگے، تو: فَاَوْجَسَ لَهَا نَفْسُهَا وَخِفَتْهُ مُوسٰی۔ موسیٰ علیہ السلام اپنے دل میں ڈرے، حالانکہ اگر وہ بھی پیشہ ورساحر ہوتے، تو ڈرنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔

شیخ اکبر (محی الدین ابن عربی قدس سرہ) فرماتے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر یہ خوف کیوں طاری ہوا؟ اور کیوں طاری کیا گیا؟ یعنی خوف کا منشا کیا تھا اور اُس کے طاری کیے جانے میں کیا حکمت تھی؟ اگر کہا جائے کہ سانپوں کی صورت دیکھ کر ڈر گئے، تو موسیٰ علیہ السلام جیسے پیغمبر کو ان لاثیموں اور رسیوں سے کوئی خوف نہیں ہو سکتا تھا۔ خصوصاً جب کہ اسی نوعیت کے اعلیٰ خوارق کا تجربہ بھی دو مرتبہ کر چکے تھے۔ پہاڑ پر جو واقعہ ”القاء عصا“ کا ہوا، اُس پر ”لا تخف“ سن چکے تھے؛ کیوں کہ وہاں بھی خائف ہوئے۔ وَلٰی مُذِیْبًا وَّلَمْ يَغْتَبِ جَسَ كَ الْجَوَابِ مِیْلَ كَہَا گِیَا: لَا تَخَفْ، اِنِّیْ لَا يَخَافُ لَذٰی الْمُرْسَلُوْنَ۔ اے موسیٰ! مت ڈرو، یہاں انبیاء ڈرائیں کرتے۔ پھر دوسری مرتبہ فرعون کے سامنے لاثیم ڈال کر بھی دیکھ چکے تھے۔

شیخ فرماتے ہیں کہ پہلی دفعہ پہاڑ پر بشری خوف تھا، جو کہ وہیں نکل چکا تھا۔ اب دوسری دفعہ ساحرین کے مقابلے میں طاری ہوا، یہ اس وجہ سے کہ موسیٰ علیہ السلام جانتے تھے کہ میرے ہاتھ میں کوئی طاقت اور قدرت نہیں، کہیں ساحرین کی اس شعبہ بازی کے سامنے حق کا کلمہ پست نہ ہو جائے اور بے خوف لوگ ان جھوٹے کرشموں کو دیکھ کر فتنے میں نہ پڑ جائیں؛ چنانچہ جواب میں ارشاد ہوا: لَا تَخَفْ اِنَّكَ اَنْتَ الْاَعْلٰی: ڈرو مت! تم ہی سر بلند ہو کر رہو گے۔

یہ تو خوف کا منشا تھا، آگے اس کی حکمت بیان فرماتے ہیں کہ جب ڈر گئے، اور ڈرے ہوئے آدمی پر خوف اور گھبراہٹ کے جو آثار پیدا ہوتے ہیں، اُن کو محسوس کر کے ساحرین سمجھے کہ یہ ہمارے پیٹھے کا آدمی ہرگز نہیں، یا کم از کم اس کو کوئی ساحرانہ عمل معلوم نہیں، جس سے ہمارے مقابلے میں قلب کو مطمئن رکھ سکے، اس کے بعد موسیٰ علیہ السلام نے اپنا عصا ڈالا، جو باذن اللہ تمام جادوؤں کے سانپوں کو نکل گیا؛ تو ساحرین نے یقین کر لیا کہ یہ سحر سے بالاتر کوئی اور حقیقت ہے، وہ سب بے اختیار سجدے میں گر پڑے اور چلا اٹھے کہ ہم بھی موسیٰ اور ہارون کے پروردگار پر ایمان لاتے ہیں۔ فرعون نے بہت کچھ دھمکیاں دیں اور خوف زدہ کرنا چاہا، مگر اُن کا جواب صرف یہ تھا:

فَاَقْضِ مَا اَنْتَ قَاضٍ ط اِنْ مَّا تَقْضِیْ هٰذِهِ الْحَیْوَۃَ الدُّنْیَا ط اِنَّا اَمْنَا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطِیْئًا وَّمَا اُنْكُرْ هَتْنَا عَلَیْهِ مِنَ السِّحْرِ ط وَاللّٰهُ خَبِیْرٌ وَّاَبْقٰی (طہ: ۷۲) ترجمہ: جو کچھ تجھے فیصلہ کرنا ہے کر گزور۔ تو صرف اسی دنیا کی (چند روزہ) زندگی کا فیصلہ کر سکتا ہے۔ ہم تو اپنے پروردگار پر ایمان لا چکے ہیں، تاکہ وہ ہماری خطائیں اور اُن ساحرانہ حرکتوں کو معاف فرمائے، جو تو نے ہم سے زبردستی کرائیں۔ اور اللہ سب سے بہتر اور ہمیشہ باقی رہنے والا ہے۔

(وہو) اے خبر الرسول (یوجب العلم الاستدلالی) اے الحاصل بالاستدلال اے النظر فی الدلیل وهو الذی یُمكن التوصل بصحیح النظر فیہ الی العلم بمطلوب خبری، وقیل: قولٌ مزلّفٌ مِن قضایا یستلزم لدانہ قولاً آخر، فعلى الاول الدلیل على وجود الصانع هو العالم، وعلى الثانی قولنا: العالم حادث، وكل حادث فله صانع.

وأما قولهم: "الدلیل هو الذی یلزم من العلم به العلم بشئٍ آخر" فبالثانی أوفق.

ترجمہ: اور وہ یعنی خبر رسول علم استدلالی کو واجب کرتی ہے یعنی اس علم کو جو استدلال سے حاصل ہو یعنی دلیل

الحاصل: حق تعالیٰ شانہ کا جو فعل عام ممکن طبعیہ کے سلسلے میں (یعنی فطرت کے مقررہ قوانین کے مطابق) ظہور پذیر ہو، وہ اس کی عام سنت اور عادت کہلاتا ہے اور جو اسباب سے علاحدہ ہو کر کسی خاص مصلحت اور حکمت کے اقتضا سے ظاہر ہو، وہ خرق عادت ہے۔ اور یہی خرق عادت جب کسی شخص کے دعوائے نبوت اور تحدی (چیلنج) کے بعد اُس سے یا اُس کے کہنے کے موافق صادر ہو، یہ معجزہ ہے جو من جاب اللہ اُس کے دعوے کی فعلی تصدیق ہے۔

معجزہ، کرامت، اِراہاس: لیکن اسی کے مشابہ کوئی خرق عادت اگر کسی نبی کے متعلق اُس کے دعوائے نبوت یعنی بعثت اور تحدی سے پہلے ظاہر ہو، اُس کو اِراہاس کہتے ہیں اور کسی غیر نبی کے ہاتھ پر، اتباع نبی کی برکت سے، اس قسم کے خارق عادات نشانات دکھائے جائیں، تو اُس کا نام کرامت ہے۔

کرامت اور استدراج کا فرق: ہاں، ایک چیز ان تینوں کے سوا اور ہے جس کو متکلمین کی زبان میں استدراج کہتے ہیں۔ یعنی وہ خوارق عادت، جو گاہ بہ گاہ کسی بدکار، گمراہ، فاسق یا کافر مشرک اور مکذّب انبیاء کے ہاتھ سے ظاہر ہوتے ہیں، اگرچہ یہ خوارق بھی صورتاً اُن خوارق سے مشابہ ہو سکتے ہیں، جن کا نام ہم نے کرامات رکھا ہے، لیکن سمجھنے والوں کے نزدیک ان دونوں میں ایسا ہی فرق ہے، جیسا کہ نجیب الطرفین (صحیح النسب) مولود اور ولد الزنا میں، کہ بہ ظاہر دونوں بچے یکساں شکل و صورت رکھتے ہیں۔ اور حسی طور پر دونوں ایک ہی طرح کی حرکت و عمل کا نتیجہ ہیں۔ مگر محض اِس لئے کہ اُن میں سے ایک بچہ فعل حرام کا نتیجہ اور دوسرا عمل مشروع و طیب کا ثمرہ ہے، ہم پہلے کے تولد کو مذموم اور قابل نفرت اور دوسرے کی ولادت کو محمود اور موجب مسرت و اجتہاج سمجھتے ہیں۔

ٹھیک اسی طرح جو خوارق عادت، اتباع رسول اور خدائے واحد کی پرستش کا نتیجہ ہوں، وہ کرامات اولیا کہلاتے ہیں، جن کے مبارک و محمود ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ اس کے برخلاف جو خوارق، اتباع شیطان، عبادت غیر اللہ، فسق و فجور کے ثمرات ہوں؛ اُن کا نام استدراج اور تصرف شیطانی ہے۔ اور اسی وجہ سے ہمارا یہ خیال ہے کہ ہم صرف کرامات سے ولی کو نہیں پہچان سکتے ہیں؛ بلکہ ولی سے کرامات کو پہچانتے ہیں۔ اور یہ بڑے شکر کا مقام ہے کہ حق تعالیٰ نے محض اپنے فضل سے ہم کو اس قسم کے فروق تلقین فرما کر التباس حق بالباطل سے محفوظ رکھا ہے۔ واللہ ولی التوفیق۔

اللَّهُمَّ ارِنَا الْحَقَّ حَقًّا وَارْزُقْنَا اتِّبَاعَهُ وَارِنَا الْبَاطِلَ بَاطِلًا وَارْزُقْنَا اجْتِنَابَهُ بِحُرْمَةِ نَبِيِّكَ وَحَبِيبِكَ مُحَمَّدٍ صَلَّي

اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ (مقالات عثمانی: ۱۸۰ تا ۱۹۰ ملخصاً)

میں نظر (غور و فکر) کرنے سے، اور دلیل وہ ہے جس میں طرح کے ذریعہ مطلوب خبری کے علم تک پہنچنا ممکن ہو، اور کہا گیا ہے: (دلیل) ایسا مرکب کلام ہے جو چند قضیوں سے مرکب ہو جو مستلزم ہوا اپنی ذات کی وجہ سے دوسرے قول کو، پس پہلی تعریف کی بنا پر صانع کے وجود پر دلیل وہ عالم ہے، اور دوسری تعریف کی بنا پر ہمارا قول: العالم حادث، و کل حادث فله صانع ہے۔ اور بہر حال ان کا قول دلیل وہ وہ ہے جس کے علم سے لازم آئے دوسری شے کا علم، تو یہ دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے۔

خبر رسول سے علم استدلالی حاصل ہوتا ہے: قوله وهو ای خبر الرسول الخ یعنی خبر رسول سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ استدلالی ہوتا ہے۔ شارح (علامہ تفتازانی) فرماتے ہیں: یعنی جو استدلال سے حاصل ہو۔ اور استدلال کہتے ہیں دلیل میں غور و فکر کرنے کو۔ یہ تعریف بعض کے نزدیک ہے اور بعض نے استدلال کی تعریف اقامة الدلیل سے کی ہے۔ وقال المولوی عصام الدین فی حاشیة شرح العقائد: والأولی أن یفسر باقامة الدلیل لیشتمل ما یتعلق بالدلیل، بمعنی قول مؤلف من قضایا الخ فانه لیس الاستدلال به النظر فی الدلیل انتہی۔ وبالجملة فتعریفه بالنظر فی الدلیل یختص بمذهب الأصولیین والمتکلمیین، وتعریفه باقامة الدلیل یشتمل مذهب المنطقیین ایضا۔ (کشاف: ۱۳۶/۲)

دلیل کی تعریف: شارح نے اس کی تین تعریضیں ذکر کی ہیں۔

پہلی تعریف: دلیل وہ ہے جس میں صحیح نظر و فکر سے مطلوب خبری کے علم تک پہنچنا ممکن ہو اس میں مطلوب خبری کی جو قید ہے اس سے معرّف نکل جائے گا کیونکہ اس سے جو مطلوب حاصل ہوتا ہے وہ خبری نہیں ہوتا ہے۔

دوسری تعریف: قول مؤلف من قضایا یستلزم للاثام قولاً آخر: یہ تعریف مناطقہ کی ہے۔ قول کہتے ہیں مرکب کو اور مؤلف کہتے ہیں اس مرکب کو جس کے اجزاء میں مناسبت ہو، پس یہ قول سے اخص ہے۔ اور قضایا جمع ہے قضیہ کی، یہاں پر جمع سے مراد ما فوق الواحد ہے، یستلزم کی قید سے استقراء اور تمثیل خارج ہو جائیں گے کیوں کہ یہ دونوں کسی علم کو مستلزم نہیں ہوتے بلکہ ان سے صرف ظن حاصل ہوتا ہے۔ اور لذاتہ کا مطلب ہے خود بخود، کسی اور بات کو ملائے بغیر، اس سے وہ قیاس نکل جائے گا جو کسی مقدمہ خارجیہ کے ساتھ مل کر دوسرے

قول کو مستلزم ہوتا ہے۔ جیسے قیاس مساوات (۱)

اور قول آخر سے مراد مطلوب اور نتیجہ ہے۔ مطلوب، مدعی اور نتیجہ میں اتحاد ذاتی اور فرق اعتباری ہے استدلال سے پہلے اس کو مطلوب کہتے ہیں۔ اور استدلال کے وقت مدعی اور استدلال کے بعد نتیجہ کہا جاتا ہے۔

اس تفصیل کے بعد تعریف کا حاصل یہ ہے کہ دلیل دو یا دو سے زیادہ قضیوں سے مل کر بننے والا وہ کلام ہے جو بذات خود مستلزم ہو کسی دوسرے قول کو۔ پہلی تعریف کی رو سے صانع کے وجود پر دلیل صرف عالم ہوگا کیوں کہ اس کے احوال میں غور کرنے سے صانع کے وجود کے علم تک پہنچنا ممکن ہے۔ اور دوسری تعریف کے اعتبار سے صانع کے وجود پر دلیل، ہمارا یہ قول ہوگا: ”الْعَالَمُ حَادِثٌ وَكُلُّ حَادِثٍ فَلَهُ صَانِعٌ“ کیوں کہ یہ ایسا قول ہے جو دو قضیوں سے مرکب ہے اور بذات خود مستلزم ہے دوسرے قول (للعالم صانع) کو۔

تیسری تعریف: دلیل وہ شئی ہے جس کے علم سے لازم آئے دوسری شئی کا علم۔ یہ تعریف بھی مناطقہ کی ہے اور بقول شارح یہ دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے کیونکہ لزوم علم میں دونوں مشترک ہیں، برخلاف پہلی تعریف کے کہ اس میں علم تک پہنچنے کو صرف ممکن قرار دیا گیا ہے۔

وَأَمَّا كَوْنُهُ مُوجِبًا لِلْعِلْمِ فَلِلْقَطْعِ بَأَنَّ مِنْ أَظْهَرِ اللَّهِ تَعَالَى الْمَعْجَزَةَ عَلَى يَدِهِ تَصْدِيقًا لَهُ فِي دَعْوَى الرِّسَالَةِ كَانَ صَادِقًا فِيمَا أَتَى بِهِ مِنَ الْأَحْكَامِ، وَإِذَا كَانَ صَادِقًا يَقَعُ الْعِلْمُ بِمَضْمُونِهَا قَطْعًا. وَأَمَّا أَنَّهُ اسْتِدْلَالِيٌّ فَلِتَوَقُّفِهِ عَلَى اسْتِدْلَالٍ وَاسْتِحْضَارِ أَنَّهُ خَبْرٌ مِنْ ثَبَتِ رِسَالَتِهِ بِالْمَعْجَزَاتِ وَكُلِّ خَبْرٍ هَذَا شَأْنُهُ فَهُوَ صَادِقٌ وَمَضْمُونُهُ وَاقِعٌ.

ترجمہ: اور بہر حال اس کا علم کو واجب کرنے والی ہونا تو اس بات کے قطعی ہونے کی وجہ سے کہ بے شک وہ شخص جس کے ہاتھ پر اللہ تعالیٰ نے معجزہ ظاہر فرمادیا اس کی تصدیق کیلئے رسالت کے دعوے میں، وہ سچا ہوگا ان احکام میں جن کو لیکر وہ آیا ہے، اور جب وہ سچا ہوگا تو ان کے مضمون کا علم حاصل ہو جائے گا قطعی طور پر۔ اور بہر حال بے شک وہ استدلالی ہے تو اس کے موقوف ہونے کی وجہ سے استدلال پر اور اس بات کے

(۱) قیاس مساوات وہ قیاس ہے جو ایسے دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے جس میں پہلے قضیہ کے محمول کا متعلق دوسرے قضیہ کا موضوع ہوتا ہے، جیسے: ہمارا قول المساوی لب (ا، مساوی ہے ب کا) و ب مساوی لیج (اور ب مساوی ہے ج کا) اس میں پہلے قضیہ کا محمول مساوی ہے اور اس کا متعلق ب ہے اور دوسرے قضیہ کا موضوع ہے، جب ان دونوں قضیوں کے ساتھ ایک مقدمہ خارجیہ کو طایا جائے کہ مساوی المساوی مساوی لہ، تو اس وقت نتیجہ مطلوبہ: ا مساوی لیج حاصل ہوگا۔

استحضار پر کہ یہ اس کی خبر ہے جس کی رسالت معجزے سے ثابت ہو چکی ہے، اور ہر وہ خبر جس کی شان یہ ہو تو وہ سچی ہوتی ہے اور اس کا مضمون واقع (صحیح اور ثابت) ہوتا ہے۔

خبر رسول کے مفید علم ہونے کی دلیل: قولہ واما كوله موجبا: یہاں سے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ ماتن (امام نسفی) رحمہ اللہ کے قول "وہو بوجہ العلم الاستدلالي" کی دلیل بیان کر رہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ ماتن رحمہ اللہ نے اپنے اس قول میں دو باتوں کا دعویٰ فرمایا ہے: ایک تو یہ کہ خبر رسول علم (یقین) کا فائدہ دیتی ہے۔ اور دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم نظری و استدلالی ہوتا ہے، ضروری نہیں ہوتا۔

پہلے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ رسول وہ ہوتے ہیں جن کے ہاتھ پر اللہ تعالیٰ نے معجزہ ظاہر فرمایا ہو دعویٰ رسالت میں ان کی تصدیق کرنے کے لیے تو ایسی صورت میں جو احکام شرعیہ وہ لے کر آئے ہوں گے ان میں وہ لامحالہ سچے ہوں گے، اور جب وہ ان میں سچے ہوں گے تو سامع کو ان احکام کے مضمون کے صحیح اور واقعی ہونے کا یقین حاصل ہو جائے گا۔

خبر رسول سے علم استدلالی حاصل ہونے کی دلیل: قولہ: واما انه استدلالی یہ دوسرے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلال اور ترتیب مقدمات پر موقوف ہوتا ہے بایں طور کہ یہ اس رسول کی خبر ہے جس کی رسالت معجزے سے ثابت ہو چکی ہے (یہ ہوا صغریٰ) اور ہر وہ خبر جس کی شان یہ ہو (کہ اس کے راوی کی رسالت معجزے سے ثابت ہو چکی ہو) تو وہ سچی ہوتی ہے اور اس کا مضمون واقعی ہوتا ہے (یہ ہوا کبریٰ)، پس جب یہ دونوں باتیں متحضر ہوں گی تو اس وقت خبر رسول سے علم اور یقین حاصل ہوگا، لہذا یہ علم استدلالی ہوگا۔

(والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول (بضاهي) أي يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات (في التيقن) أي عدم احتمال النقيض (والثبات) أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك، فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت؛ وإلا لكان جهلا أو ظنا أو تقليداً.

ترجمہ: اور وہ علم جو اس سے یعنی خبر رسول سے حاصل ہوتا ہے وہ مشابہ ہوتا ہے اس علم کے جو بداهت حاصل ہوتا ہے، جیسے محسوسات، اور بدیہیات، اور متواترات (کا علم) یقینی ہونے میں یعنی نقيض کا احتمال نہ ہونے میں اور ثابت ہونے میں یعنی مشکک کی تشکیک سے زوال کا احتمال نہ ہونے میں، پس وہ ایسا علم ہے جو اس اعتقاد کے معنی

میں ہے جو (واقع کے) مطابق ہو، اور جازم و ثابت ہو، ورنہ وہ جہل ہوگا، یا ظن، یا تقلید۔

لغات و ترکیب: المحسوسات، وہ چیزیں جو حواس ظاہرہ سے معلوم ہوتی ہیں، البہدہیات: وہ باتیں جن کو عقل تسلیم کر لے محض موضوع اور محمول کے ذہن میں آنے سے۔ السموات: وہ باتیں جو خبر متواتر سے معلوم ہوئی ہوں، المشجک: شک میں ڈالنے والا، الاعتقاد المطابق: وہ اعتقاد جو واقع کے مطابق ہو، الجازم: جس میں فی الحال جانب مخالف کا احتمال نہ ہو، الثابت: جس میں آئندہ بھی جانب مخالف کا احتمال نہ ہو یعنی جو مشکک کی تشکیک سے بھی زائل نہ ہو، جہلاً: اس سے مراد جہل مرکب ہے اور جہل مرکب اس اعتقاد جازم کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق نہ ہو۔ اور ظن وہ اعتقاد ہے جس میں جانب مخالف کا احتمال ہو۔ اور تقلید وہ اعتقاد ہے جو ثابت نہ ہو یعنی جو مشکک کی تشکیک سے زائل ہو سکتا ہو۔ فی الثیقن: یہ بظاہر متعلق ہے، اور الثبات کا عطف الثیقن پر ہے۔

خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم، علم ضروری کے مشابہ ہوتا ہے: قوله العلم الثابت: ثابلاً میں اتن (امام نسفی) نے یہ بات بیان کی تھی کہ خبر رسول سے علم استدلالی حاصل ہوتا ہے، اس سے کسی کو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ شاید وہ ظن کے معنی میں ہو کیوں کہ استدلال کے اندر غلطی کا امکان رہتا ہے اس لیے یہاں سے ماتن اس خیال کی تردید کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ خیال صحیح نہیں ہے بلکہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم ضروری کے مشابہ ہوتا ہے تیقن اور ثبات میں۔

تیقن کے اصل معنی ہیں: یقینی ہونا۔ اور یقین کہتے ہیں اس اعتقاد کو جو جازم، واقع کے مطابق اور ثابت ہو یعنی مشکک کی تشکیک سے زائل ہونے والا نہ ہو۔ اور ثبات کے معنی ہیں: ثابت ہونا یعنی مشکک کی تشکیک سے زائل نہ ہونا، اس تفصیل کی روشنی میں تیقن کے بعد ثبات کا ذکر بے فائدہ معلوم ہوتا ہے اس لیے شارح نے تیقن کی تفسیر عدم احتمال النقیض سے کی، یعنی تیقن یہاں پر صرف جازم ہونے کے معنی میں ہے اس لیے اس کے بعد ثبات کا ذکر لغو نہیں ہے۔

فإن قيل: هذا إنما يكون في المتواتر فقط فيرجع إلى القسم الأول قلنا: الكلام فيما
عُلم أنه خبر الرسول مُسمع من فيه، أو تواتر عنه ذلك، أو بغير ذلك إن أمكن. وأما خبر
الواحد فانما لم يُفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول.

فإن قيل: فإذا كان متواتراً أو مسموعاً من في رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العلم الحاصل به ضرورياً كما هو حكم سائر المتواترات و الحسّيات، لا استدلالاً.

قلنا: العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الأخبار به، وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو إدراك اللفاظ وكونها كلام الرسول صلى الله عليه وسلم، والاستدلال في العلم بمضمونه وثبوت مدلوله.

مثلاً: قوله عليه السلام: "البينة على المدعى واليمين على من أنكر" عليم بالتواتر أنه خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري، ثم عليم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعى وهو استدلالی.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے یہ تو صرف متواتر میں ہوگا پس وہ لوٹے گی قسم اول کی طرف، ہم کہیں گے: گفتگو اس خبر میں ہے جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ بے شک وہ خبر رسول ہے (خواہ) وہ سنی گئی ہو ان کے منہ سے یا وہ ان سے متواتر ہو کر آئی ہو یا اس کے علاوہ کسی اور ذریعے سے اگر ممکن ہو۔

اور بہر حال خبر واحد تو بے شک وہ علم کا فائدہ نہیں دیتی ہے شبہ پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس کے خبر رسول ہونے میں۔

پھر اگر کہا جائے: پس جب وہ متواتر ہوگی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے سنی ہوئی ہوگی تو اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوگا، جیسا کہ یہی حکم ہے باقی متواترات اور حسیات کا، نہ کہ استدلالی۔

ہم کہیں گے: علم ضروری متواتر میں وہ اس کے رسول علیہ السلام کی خبر ہونے کا علم ہے، اس لیے کہ یہی معنی وہی ہے جس کے ساتھ خبریں متواتر ہوتی ہیں اور (علم ضروری) اس خبر میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دہن (زبان) مبارک سے سنی ہوئی ہو؛ وہ الفاظ کا ادراک اور اس کے کلام رسول ﷺ ہونے کا علم ہے۔ اور علم استدلالی وہ اس کے مضمون اور اس کے مدلول کے ثبوت کا علم ہے۔

مثلاً: آپ علیہ السلام کا قول: "البينة على المدعى واليمين على من انكر" تواتر سے معلوم ہوا ہے کہ یہ رسول علیہ السلام کی خبر ہے اور یہ علم ضروری ہے، پھر اس سے یہ معلوم ہوا کہ مدعی پر بیعت کا ہونا واجب ہے،

اور یہ علم استدلالی ہے۔

لغات و ترکیب: من فیہ: اس میں اور آگے من فی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جو فی ہے وہ فہم (منہ) کے معنی میں ہے یہ اصل میں قوۃ تھا، ہا کو خلاف قیاس حذف کر دیا گیا اور حالت جری میں ہونے کی وجہ سے واؤ یا سے بدل گیا تو فی ہوگا۔ اور بغیر اضافت کی صورت میں واؤ کو میم سے بدل دیتے ہیں تو فہم ہو جاتا ہے۔ وفی المسموع: اس کا عطف فی المتواتر پر ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے: والعلم الضروري فی المسموع الخ، وکونہا: اس کا عطف الفاظ پر ہے۔

خبر رسول کو خبر متواتر کی قسم قرار دینے پر اعتراض: لہذا قبل هذا الخ: یہاں سے ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو شارح رحمہ اللہ کے قول: فہو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت پر وارد ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خبر رسول سے اس درجہ کا علم اس وقت حاصل ہوگا جب وہ متواتر ہو، خبر واحد ہونے کی صورت میں ایسا علم حاصل نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ وہ مفید للظن ہوتی ہے پس جو خبر رسول مفید للعلم ہوگی وہ قسم اول یعنی متواتر کے اندر داخل ہے۔ لہذا اس کو متواتر کی قسم بنانا صحیح نہیں؛ کیوں کہ شی کی قسم شی کے مخایر ہوتی ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب قولہ قلنا الخ: جواب یہ ہے کہ گفتگو اس خبر میں ہے جس کے خبر رسول ہونے کا علم اور یقین ہو جائے خواہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سن کر ہو یا بذریعہ تواتر ہو یا کسی اور طرح سے ہو؛ کیوں کہ یہ علم جس طرح تواتر سے ہو سکتا ہے اسی طرح آنحضور علیہ السلام سے براہ راست سن کر بھی ہو سکتا ہے اور اس کے علاوہ اور طرح سے بھی ہو سکتا ہے، مثلاً: کشف اور الہام وغیرہ کے ذریعہ (۱)

(۱) چنانچہ محدثین کو حدیث شریف کے ساتھ زیادہ اشتغال رکھنے کی وجہ سے بعض دلاء ایسا ملکہ حاصل ہو جاتا ہے جس سے وہ وہاں اوقات معلوم کر لیتے ہیں کہ کون سی حدیث، حدیث رسول ہے اور کون سی حدیث رسول نہیں ہے، اگرچہ سند کے اعتبار سے فیصلہ کن حکم نہ لگا سکیں، مگر وہاں اور دل کو ایسا دیتا ہے، جیسے مزاف سونے چاندی کا کھرا کھوتا ہونا پچانا ہے، اسی طرح قلبی بصیرت رکھنے والے ارباب کشف اولیاء اللہ کو بھی کسی اس قسم کی باتیں کشف والہام سے معلوم ہو جاتی ہیں، گو سند اوہ حدیث بالکل گری ہوئی ہو، چنانچہ شیخ اکبر رحمہ اللہ نے فتوحات میں بعض احادیث کے متعلق لکھا ہے کہ اگرچہ محدثین کے قواعد پر سند اہم ثابت نہیں کر سکتے، مگر بطور کشف کے میں معلوم ہے کہ یہ حدیث سچی ہے۔

اسی سلسلہ میں ایک بڑے ولی حضرت شیخ عبدالعزیز دہاغ رحمہ اللہ ہیں جن کو لوگوں نے اپنے زمانہ کے ابدال میں شمار کیا ہے ایک بہت بڑے عالم جن کا نام احمد بن مبارک یا مبارک بن احمد ہے جو چالیس برس تک درس و تدریس معقول و منقول میں مشغول رہے اور آخر میں حضرت عبدالعزیز دہاغ رحمہ اللہ کے ہاتھ پر بیعت کی، انہوں نے اپنے شیخ کے ملفوظات میں ایک کتاب لکھی ہے الاہرید فی ملفوظات الشیخ عبدالعزیز، اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ حضرت شیخ یوں تو بالکل انہی تھے قرآن مجید بھی پورا نہیں پڑھا تھا مگر جب کوئی عربی کلام ان کے سامنے پڑھ جاتا تو صرف سن کر یہ کہہ دیتے تھے کہ یہ قرآن مجید کی آیت ہے یا رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے یا کسی اور کا کلام ہے، اگر سب کو ملا جلا کر پیش کیا جاتا تب بھی یہ کہہ دیتے تھے کہ اتنا حدیث کلام اللہ ہے اور اتنا حدیث کلام رسول ہے اور اتنا حدیث کسی اور کا کلام ہے، لوگوں نے پوچھا کہ آپ

قولہ: ان امکن: تو اترا یا براہ راست سننے کے علاوہ کسی اور ذریعے سے خبر رسول کے خبر رسول ہونے کا علم (یقین) حاصل ہونا چوں کہ مختلف فیہ ہے اس لیے شارح رحمہ اللہ نے اس کو جزم کے ساتھ بیان نہیں کیا؛ بلکہ ممکن ہونے کی شرط کے ساتھ مقید کر دیا ہے۔

قولہ واما خبر الواحد: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ خبر رسول کو مفید للعلم قرار دینا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ خبر واحد جو اسی کی ایک قسم ہے وہ مفید للعلم نہیں ہوتی بلکہ وہ صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ خبر واحد کے خبر رسول ہونے میں چوں کہ شبہ پیدا ہو جاتا ہے اس لئے وہ مفید للعلم نہیں ہوتی ہے؛ لہذا اس سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ جس کا خبر رسول ہونا یقینی ہو وہ بھی مفید للعلم نہ ہو۔

فائدہ: خبر واحد لغت میں اس خبر کو کہتے ہیں جس کا راوی ایک ہو، اور اصطلاح میں خبر واحد وہ ہے جس میں تواتر کی شرطیں نہ پائی جاتی ہوں، خواہ اس کا راوی ایک ہو یا زیادہ (شرح النجہ ص: ۱۵)

خبر رسول سے حاصل شدہ علم کو استدلالی کہنے پر اعتراض: قولہ فان قيل لماذا كان متواترا الخ: یہاں سے ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم کو استدلالی قرار دینے پر وارد ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خبر رسول جب تواتر سے منقول ہوگی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست سنی ہوگی ہوگی تو وہ متواترات اور محسوسات کے قبیل سے ہوگی، اور تمام متواترات اور محسوسات کا علم ضروری ہوتا ہے؛ لہذا خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم بھی ضروری ہوگا نہ کہ استدلالی۔

اعتراض مذکور کا جواب قولہ: قلنا: العلم الضروري: یہ جواب ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ خبر رسول کے متواتر ہونے سے جو علم ضروری حاصل ہوتا ہے وہ اس کے خبر رسول ہونے کا علم ہے کیوں کہ یہی وہ چیز ہے جو تواتر سے منقول ہوتی ہے اسی طرح آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے براہ راست سننے سے جو علم ضروری حاصل ہوتا ہے وہ الفاظ کا علم ہے اور اس کے کلام رسول ہونے کا علم ہے۔ اور ہم نے جو استدلالی کہا ہے وہ اس کے

تو بالکل ان پڑھ ہیں پھر کیسے بتا دیتے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ جب کوئی کلام اللہ پڑھتا ہے تو اس کے منہ سے مجھے بہت بڑا نور مثل شمس کے نکلتا ہوا نظر آتا ہے اور کلام رسول جب پڑھتا ہے تو اس میں بھی اس سے کچھ کم مثل قر کے نور محسوس ہوتا ہے اور اگر کسی دوسرے کا کلام ہوتا ہے تو اس میں کچھ بھی نور نہیں ہوتا (فضل الباری: ۴۱۰)

اسی طرح حضرت سیوطی رحمہ اللہ حدیث سن کر فرمادیتے کہ یہ حدیث ہے یا نہیں، کسی نے پوچھا تو فرمایا کہ میں حدیث سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرہ اور ہنظر کرتا ہوں اگر بلاش پاتا ہوں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث ہے اور اگر خفیض دیکھتا ہوں تو سمجھتا ہوں کہ یہ حدیث نہیں ہے، گویا ہر وقت ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا شاہد رہتا تھا۔ (الافاضات الیومیہ)

مضمون کے صحیح اور سچے ہونے کا علم ہے، اور یہ محض کسی خبر کے متواتر ہونے یا مسموع ہونے حاصل نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ کسی خبر کا متواتر یا مسموع ہونا اس کے مضمون کے صحیح اور سچے ہونے کو مستلزم نہیں؛ بلکہ یہ علم استدلال سے حاصل ہوگا یا اس طور کہ یہ خبر رسول ہے، اور ہر وہ خبر جس کی یہ شان ہو وہ سچی ہوتی ہے اور اس کا مضمون واقعی ہوتا ہے، لہذا یہ خبر سچی ہوگی اور اس کا مضمون واقعی ہوگا، مثلاً آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد: البينة على المدعى واليمين على من أنكر (او كما قال) اگر یہ متواتر ہو تو تواتر سے اس کے خبر رسول ہونے کا علم حاصل ہوگا اور یہ علم ضروری ہوگا پھر اس سے اس بات کا علم ہوگا کہ پتہ کامدعی پر ہونا واجب ہے، اور یہ علم استدلالی ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ یہاں دو علم ہیں: ایک ضروری دوسرا استدلالی، علم ضروری اور ہے اور ہم نے جس کو استدلالی کہا ہے وہ اور ہے۔

حدیث: البينة على المدعى الخ کی تحقیق و تخریج: قولہ علم بالتواتر خبر الرسول: اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ البينة على المدعى واليمين على من أنكر، حدیث متواتر ہے، حالاں کہ محدثین کے نزدیک یہ حدیث متواتر نہیں بلکہ مشہور ہے (النمر اس)، پس یہ کہا جائے گا کہ شارح رحمہ اللہ نے مثال دینے کے لیے بطور فرض کے اس کو متواتر کہا ہے۔ (۱)

فإن قيل: الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبراً لله تعالى أو خبر المَلَك أو خبر أهل الإجماع أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه إلى داره . قلنا: المراد بالخبر خبر يكون سبباً للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل، فخير الله تعالى أو خبر المَلَك إنما يكون مفيداً للعلم

(۱) هذا الحديث أخرجه البخاري (رقم الحديث ۲۵۱۴، ۲۶۶۸، ۴۵۵۲) ومسلم في كتاب الأفضية باب اليمين على المدعى عليه: عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم ولفظهما..... لكن اليمين على المدعى عليه. وفي رواية ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين على المدعى عليه. وهكذا ذكره أصحاب السنن وغيرهم وفي رواية البيهقي وغيره باسناد حسن او صحيح..... لكن البينة على المدعى واليمين على من أنكر وأخرج الترمذي في أبواب الأحكام باب ما جاء في أن البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبته: "البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه"، لكن في إسناده مقال (شرح النووي على الصحيح لمسلم: ۲/ ۷۴ وتكملة فتح الملهم: ۸/ ۲۸۰ وفتح الباري: ۵/ ۳۳۳ كتاب الشهادات)

بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم الرسول،
وعبر أهل الإجماع في حكم المتواتر.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ خبر صادق جو علم کا فائدہ دینے والی ہے وہ منحصر نہیں ہے ان دو قسموں میں بلکہ کبھی وہ ہوتی ہے اللہ کی خبر اور فرشتے کی خبر اور اہل اجماع کی خبر اور وہ خبر جو ملی ہوئی ہو ان قرآن کے ساتھ جو کذب کے احتمال کو دور کر دے۔ جیسے زید کے آنے کی خبر اس کی قوم کے اس کے گھر کی طرف جلدی کرنے کے وقت۔

ہم کہیں گے مراد خبر سے وہ خبر ہے جو سب علم ہو عام لوگوں کے لئے محض اس کے خبر ہونے کی وجہ سے قطع نظر کرتے ہوئے ان قرآن سے جو یقین کا فائدہ دینے والے ہیں عقل کی رہنمائی سے۔ پس اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتے کی خبر بے شک وہ علم کا فائدہ دینے والی ہوتی ہے عام لوگوں کے اعتبار سے جب وہ ان کو پہنچتی ہے رسول ﷺ کے ذریعے سے، پس اس کا حکم خبر رسول کا حکم ہوگا۔ اور اہل اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے۔

خبر صادق کو خبر رسول اور خبر متواتر میں منحصر کرنے پر اعتراض: فان قيل الخبر الصادق الخ: یہاں سے ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو خبر صادق کو مذکورہ دو قسموں میں منحصر کرنے پر وارد ہوتا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ خبر صادق جو مفید للعلم ہو مذکورہ دو قسموں میں منحصر نہیں ہے، بلکہ ایسی کچھ اور بھی خبریں ہیں، مثلاً: اللہ تعالیٰ کی خبر، فرشتے کی خبر، اہل اجماع کی خبر اور وہ خبر واحد جو مشتمل ہو ایسے قرآن پر جو کذب کے احتمال کو ختم کر دے۔ جیسے: زید کے سفر سے آنے کی خبر جس وقت لوگ اس کی زیارت کے لیے اس کے مکان کی طرف سبقت کر رہے ہوں، ایسے وقت میں ایک آدمی کی خبر سے بھی اس کی سچائی کا یقین ہو جاتا ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب قولہ قلنا الخ: جواب کی تقریر یہ ہے کہ خبر صادق کا۔ جو مفید للیقین ہو۔ خبر رسول اور خبر متواتر میں صحیح ہے؛ کیوں کہ اس جگہ خبر صادق جو مقسم ہے، اس سے مراد وہ خبر ہے جو قرآن سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونے کی وجہ سے عامہ رخلق (عام لوگوں) کے لیے مفید للیقین ہو۔ اور جس خبر واحد کے ذریعے خبر پر اعتراض کیا گیا ہے وہ محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید للیقین نہیں ہوتی؛ بلکہ وہ یقین کا فائدہ دیتی ہے ایسے قرآن پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جو اس کی سچائی پر دلالت کرنے والے ہوتے ہیں؛ لہذا جو خبر واحد قرآن کی مدد سے مفید للیقین ہو وہ تو مقسم (خبر صادق جس کو خبر رسول اور خبر متواتر میں منحصر کیا گیا ہے) میں داخل ہی نہیں؛ لہذا اس کی وجہ سے خبر پر اعتراض وارد نہ ہوگا۔

اور اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتے کی خبر بے شک ایسی خبریں ہیں جو ہر حال میں یقین کا فائدہ دیتی ہیں؛ لیکن عام لوگوں کے لئے سبب علم وہ اسی وقت ہوں گی جب وہ بذریعہ رسول پہنچے۔ اور جب وہ رسول کے واسطے سے آئیں گی تو اس وقت ان کا حکم وہی ہوگا جو خبر رسول کا ہے، یعنی وہ خبر رسول میں داخل ہوں گی؛ لہذا ان کی وجہ سے بھی صبر مذکور پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔

رہ گئی اہل اجماع کی خبر، تو وہ متواتر کے حکم میں ہے کیوں کہ متواتر کی طرح اہل اجماع کی خبر بھی اتنے زیادہ آدمیوں سے منقول ہوتی ہے جن کا توافق علی الکذب محال ہوتا ہے۔

وقد یجابُ بأنه لا یفید بمجردہ بل بالنظر إلى الأدلة الدالة علی کون الإجماع حجة، قلنا: وكذلك خبرُ الرسول علیہ السلام، ولهذا جعل استدلالاً

ترجمہ: اور کبھی جواب دیا جاتا ہے بایں طور کہ وہ (اہل اجماع کی خبر) علم کا فائدہ نہیں دیتی ہے محض خبر ہونے کی وجہ سے بلکہ ان دلائل کی طرف نظر کرنے سے جو اجماع کے حجت ہونے پر دال ہیں۔ ہم کہیں گے رسول علیہ السلام کی خبر بھی ایسی ہی ہے اور اسی وجہ سے (اس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو) استدلالی قرار دیا گیا ہے۔

اعتراض سابق کا دوسرا جواب: وقد یجابُ: بعض نے اہل اجماع کی خبر سے وارد ہونے والے نقض کا دوسرا جواب دیا ہے شارح یہاں سے اسی کو ذکر کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ گفتگو اس خبر میں ہے جو قرآن اور دلائل دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونے کی وجہ سے سبب علم ہو اور اہل اجماع کی خبر سبب علم ہے ان دلائل کی طرف نظر کرنے سے جو اجماع کے حجت ہونے پر دال ہیں پس اہل اجماع کی خبر مقسم سے خارج ہے۔

مذکورہ جواب کی تردید قولہ قلنا الخ: شارح (علامہ تفتازانی) اس جواب کو رد کر رہے ہیں اس وجہ سے کہ اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو خبر رسول بھی مقسم سے خارج ہو جائے گی؛ کیوں کہ وہ بھی محض خبر ہونے کی وجہ سے سبب علم نہیں ہے؛ بلکہ ان دلائل کی طرف نظر کرتے ہوئے جو اس کے حجت ہونے پر دال ہیں۔

فائدہ: حضرت شارح نے جس جواب کی تردید فرمائی ہے اس کا دوسرا مطلب بھی بیان کیا گیا ہے جس پر کوئی اشکال نہیں ہوتا، وہ یہ کہ اہل اجماع کی خبر جو سبب علم ہے وہ ان دلائل کی طرف نظر کرنے سے جو اجماع کے حجت ہونے پر دال ہیں اور وہ دلائل رسول علیہ السلام کی خبریں ہیں پس اہل اجماع کی خبر، خبر رسول میں داخل ہے۔

خلاصہ یہ کہ جواب دینے والے کا مقصد اہل اجماع کی خبر کو مقسم سے خارج کرنا نہیں، بلکہ اس کو خبر رسول

میں داخل کرنا ہے فلا الحکال۔

(واما العقل) وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات وهو المعنى بقولهم: غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات. وقيل: جوهر تدرك به الغائبات بالوسائل والمحسوسات بالمشاهدة.

ترجمہ: اور بہر حال عقل اور وہ نفس کی ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ وہ (نفس) علوم و ادراکات کے قابل ہوتا ہے۔ اور یہی مراد ہے ان کے اس قول سے کہ: (عقل) ایسی فطری قوت ہے جس کے ساتھ ہوتا ہے ضروریات کا علم، آلات علم کے صحیح و سالم ہونے کے وقت۔ اور کہا گیا ہے: (عقل) ایسا جوہر ہے جس کے ذریعہ غیر محسوس چیزوں کا ادراک کیا جاتا ہے دلائل سے اور محسوسات کا (ادراک کیا جاتا ہے) مشاہدے سے۔

لغات: تستعد: تیار ہوتا ہے، صلاحیت پیدا ہوتی ہے، المعنى: مقصود، مراد، غريزة: جبلت، فطرت، پیدائش، مراد فطری صفت اور پیدائشی قوت ہے، يتبعها: ای يلزمها، الآلات: اس سے مراد حواس ظاہرہ و باطنہ ہیں، قال الامام الرازی: والظاهر أن العقل صفة غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وهي الحواس الظاهرة والباطنة (كشف: ۳/۳۱۳). الغائبات: غیر موجود چیزیں، مراد نظریات ہیں، الوسائط: ذرائع، وسائل، مفرد: الواسطة: کسی چیز تک پہنچنے کا ذریعہ، مراد تعریفات اور دلیلیں ہیں (یعنی وہ معلومات تصویر یہ اور تصدیقیہ جن کے ذریعہ نامعلوم نظری علوم کو حاصل کیا جاتا ہے۔

عقل کی تعریف: اما العقل: عقل کی تعریف میں مختلف اقوال ہیں شارح نے تین تعریفیں ذکر کی ہیں۔ پہلی تعریف: - نفس کی وہ قوت ہے جس کے ذریعہ نفس میں علوم و ادراکات کو حاصل کرنے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ اس تعریف میں علوم کے بعد ادراکات کا ذکر یا تو عطف تفسیری کے طور پر ہے یا علوم سے مراد یقینی علوم ہیں اور ادراکات سے یقینی اور غیر یقینی دونوں قسم کے علوم ہیں اور بہر صورت علوم و ادراکات سے صرف نظری علوم و ادراکات مراد ہیں۔

دوسری تعریف: - وہ ایک ایسی پیدائشی صفت ہے جس کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے ضروریات کا علم یعنی بالفعل حاصل ہوتا ہے بشرطیکہ آلات ادراک یعنی حواس صحیح و سالم ہوں۔ یہ تعریف حضرت حارث بن اسد محاسبی سے منقول ہے جو امام احمد کے معاصر اور اکابر صوفیاء میں سے ہیں وہو مختار الامام الرازی (المنہاس)

تنبیہ: ان دونوں تعریفوں میں دوسری تعریف اصل ہے اور پہلی اس کا ثمرہ اور نتیجہ؛ کیوں کہ جب ضروریات کا علم بالفعل حاصل ہوگا تو لاحالہ اس سے نظری علوم کو حاصل کرنے کی استعداد پیدا ہو جائے گی، اس لیے شارح فرماتے ہیں: **وَهُوَ الْمَعْنَى بِقَوْلِهِمْ** الخ کہ پہلی تعریف کا جو مدلول ہے وہی مقصود ہے ان کے اس قول سے: **غریزة تتبعها العلم** الخ یعنی دونوں کا حاصل ایک ہے۔

اس تعریف سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ عقل ایک ایسی شے ہے جو فطرۃ انسان کے اندر موجود ہوتی ہے مگر وہ ابتداء میں بہت کمزور بلکہ کالعدم ہوتی ہے، پھر آہستہ آہستہ عمر کے ساتھ ساتھ اس میں ترقی ہوتی ہے۔ محققین یہ کہتے ہیں کہ جس طرح روغن کلاب کلاب کی پتیوں میں اور روغن بادام بادام کی گریوں میں پہلے سے موجود ہوتا ہے اسی طرح تمام نظری علوم جن کو آدمی زندگی بھر حاصل کرتا رہتا ہے وہ سب عقل میں پہلے سے موجود ہوتے ہیں۔ مگر عرق اور روغن نکالنے والی مشین کی طرح یہاں بھی نظر و فکر اور تجربات و مطالعہ جیسی مشینوں کی ضرورت پڑتی ہے تب یہ علوم باہر آتے ہیں، ویسے ہی بیٹھے بیٹھے حاصل نہیں ہو جاتے (فضل الباری: ۵۶۲/۱)

تیسری تعریف:- ”وہ ایسا جوہر ہے جس کے ذریعہ غائبات کا ادراک کیا جاتا ہے وسائط سے اور محسوسات کا ادراک کیا جاتا ہے مشاہدے سے“ اس تعریف میں غائبات سے مراد نظریات ہیں اور وسائط سے مراد تعریفات اور دلیلیں ہیں جن کے ذریعہ نظری تصورات اور تصدیقات کو حاصل کیا جاتا ہے۔

نفس: اس سے مراد نفس ناطقہ ہے جس کو روح انسانی بھی کہتے ہیں۔

فائدہ: عقل کی تعریف کی طرح اس کے محل میں بھی اختلاف ہے، شوافع اور اکثر متکلمین کی رائے یہ ہے کہ عقل کا محل قلب ہے، بعض نصوص سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اور اطباء کی رائے یہ ہے کہ اس کا محل دماغ ہے، حضرت امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی منقول ہے۔ اور اس کی دلیل یہ بیان کی جاتی ہے کہ جب دماغ خراب ہو جاتا ہے تو عقل بھی خراب ہو جاتی ہے۔ (۱)

(۱) علامہ بدر الدین العینیؒ التوفی ۸۵۵ھ اور علامہ قسطلانی شافعیؒ التوفی ۹۲۳ھ فرماتے ہیں:-

قوله عليه السلام: **أَلَا وَإِنَّ فِي الْجِسْمِ مِصْرَةَ إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجِسْمُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَ فَسَدَ الْجِسْمُ كُلُّهُ** أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ (بخاری، رقم الحديث: ۵۲) واحتج جماعة بهذا الحديث، وينحو قوله تعالى: **لَتَكُونْ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا** (الحج: ۵۶) على أن العقل في القلب لا في الرأس، قلت: فيه خلاف مشهور، فمذهب الشافعية والمتكلمين أنه في القلب، ومذهب أبي حنيفة، رضي الله تعالى عنه، أنه في الدماغ. وحكى الأول عن الفلاسفة، والثاني عن الأطباء، واحتج بأنه إذا فسد الدماغ فسد العقل.

وقال ابن بطال: وفي هذا الحديث أن العقل إنما هو في القلب، وما في الرأس منه فإنما هو عن القلب، وقال النووي: ليس فيه دلالة على أن العقل في القلب (عمدة القاری: ۱/ ۴۴۲، ارشاد الساری: ۱/ ۲۱۱)

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ دونوں قولوں میں اس طرح تطبیق دیتے تھے کہ عقل کا اصل منبع دل ہے اور علوم و ادراکات کی تفصیل دماغ میں ہوتی ہے۔ اس کی مثال بجلی کا بٹن ہے کہ جب بٹن دبایا تو بتیاں روشن ہو گئیں، اسی طرح دل بٹن ہے اور دماغ اس کی بتی، جنبش اور حرکت دل میں پیدا ہوتی ہے اور تصویر دماغ میں بنتی ہے اور دونوں میں قریبی اتصال ہے اس لیے پتہ نہیں چلتا۔ (فضل الباری: ۵۳۸/۱)

(فہو سبب للعلم ایضاً) صرح بذلك لما فيه من خلاف السُّمْنِيَّةِ والملاحِدة في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الالهيات بناءً على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء. والجواب: أنَّ ذلك لفساد النظر فلا يُنافي كَوْنُ النَّظَرِ الصحيح من العقل مفيداً للعلم. على أنَّ ما ذكرتم استدلال بنظر العقل، ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض. فإن زعموا: أنه معارضةٌ للفسادِ بالفساد. قلنا: إمَّا أن يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً، أو لا يفيد، فلا يكون معارضةً.

ترجمہ: تو وہ بھی علم کا ایک سبب ہے۔ مگر رحمہ اللہ نے اس کی تصریح فرمائی اس وجہ سے کہ اس میں سُمنیہ اور ملاحدہ کا اختلاف ہے تمام نظریات میں اور بعض فلاسفہ کا (اختلاف ہے) الہیات میں، اختلاف کے زیادہ ہونے اور رایوں میں تضاد ہونے کی بناء پر۔

اور جواب یہ ہے کہ وہ نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے پس یہ منافی نہیں ہوگا عقل کی نظر صحیح کے مفید للعلم ہونے کے علاوہ ازیں جو کچھ تم نے ذکر کیا وہ استدلال ہے عقل کی نظر سے۔ اس میں اس کا اثبات ہے جس کی تم نفی کر چکے ہو، لہذا (تمارے دعوے اور دلیل میں) تناقض اور تضاد ہے۔

پھر اگر وہ یہ کہیں کہ: بے شک وہ فاسد کا معارضہ ہے فاسد سے، ہم کہیں گے یا تو وہ کچھ مفید ہوگا، پس وہ فاسد نہیں ہوگا، یا وہ (کچھ بھی) مفید نہیں ہوگا پس وہ معارضہ نہیں ہوگا۔

لغات: السُّمْنِيَّة، ہندوستان کے شہر ”سومناٹ“ کی طرف منسوب ایک ہندو فرقہ جس کا عقیدہ تناخ ارواح کا ہے اور اس کا خیال ہے کہ سوائے حواس کے علم حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے (کشاف، المعجم الوسيط) الملاحدة: مفرد، الملحد: دین سے منحرف، دہریہ (کافروں کی ایک جماعت جو عالم کو قدیم مانتی ہے اور خدا کا انکار کرتی ہے)۔

قوله فهو سببٌ لِلْعِلْمِ: پس وہ یعنی عقل سبب علم ہے، عقل کے سبب علم ہونے سے مراد نظر عقل کا سبب علم ہونا ہے، اور نظر کہتے ہیں ترتیب مقدمات و معلومات کو، تو اب مطلب یہ ہوگا کہ عقل کے ذریعے معلومات اور مقدمات کو ترتیب دینا سبب علم ہے بشرطیکہ ترتیب صحیح ہو اور شرائط پر مشتمل ہو۔

قوله: صَرَّحَ بِذَلِكَ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ عقل کا سبب علم ہونا ماضی سے معلوم ہو چکا، پھر یہاں پر ماتن (امام نسفی) نے اس کی تصریح کیوں کی؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ عقل کے سبب علم ہونے میں سبب، ملاحظہ اور بعض فلاسفہ کا اختلاف ہے، سبب اور ملاحظہ تو تمام نظریات میں عقل کے سبب علم ہونے کے منکر ہیں اور بعض فلاسفہ الہیات میں۔ اس اختلاف کی وجہ سے ضرورت تھی تاکید کی؛ اس لئے ماتن نے یہاں پر اس کی تصریح فرمائی۔

مَلَا حِدَهُ: ملحد کی جمع ہے جس کے معنی کافر اور بددین کے ہیں اور اس سے مراد فرقہ باطنیہ ہے جو دین میں تحریف کرتا ہے اور اصطلاحات شرعیہ کے جو معنی عام لوگ سمجھتے ہیں وہ ان کے مراد ربانی ہونے کا منکر ہے اور اپنی طرف سے ایسے معنی بیان کرتا ہے جس کو عام لوگ نہیں جانتے اور وہ اسی کو مراد ربانی قرار دیتا ہے۔

قوله: بِنَاءٌ عَلَى كَثْرَةِ الْاِخْتِلَافِ: یہ سبب وغیرہ کے انکار کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نظریات میں اختلاف بہت ہے اور عقلاء کی رایوں میں تناقض پایا جاتا ہے، اگر عقل سبب علم ہوتی تو یہ اختلاف و تناقض نہ ہوتا۔ شارح نے اس کے دو جواب دیئے ہیں ایک تحقیقی جس کو والجواب الخ کے لفظ سے بیان فرمایا ہے، دوسرا الزامی جس کو علی أن ما ذكرتم الخ سے بیان فرمایا ہے۔

پہلے جواب کا حاصل یہ ہے کہ نظریات میں اختلاف نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے، پس یہ نظر صحیح کے مفید للعلم ہونے کے منافی نہیں ہے۔

اور دوسرے جواب کا حاصل ہے کہ تم لوگوں نے دلیل کے طور پر جو کچھ ذکر کیا ہے (کہ عقل اگر سبب علم ہوتی تو نظریات میں بہ کثرت اختلاف و تناقض نہ ہوتا) یہ بھی تو نظر عقل سے استدلال ہے پس تمہارے اس استدلال میں اُس چیز کا اثبات ہے جس کی تم نفی کرتے ہو، پس تمہارے دعوے اور دلیل میں تناقض (تضاد) ہے۔ قوله فإن زعموا الخ: پس اگر سبب اور ملاحظہ وغیرہ یہ کہیں کہ ہم نے استدلال کی صورت میں جو کچھ ذکر کیا ہے کہ وہ حقیقت میں استدلال نہیں، بلکہ جمہور کے قول فاسد کا معارضہ ہے ہمارے اس فاسد قول سے۔

قوله قلنا: الخ: ہم کہیں گے آپ کا یہ قول یا تو کچھ بھی مفید ہوگا پس وہ فاسد نہیں ہوگا، یا کچھ بھی مفید نہیں ہوگا پس وہ معارضہ نہیں ہوگا۔

معارضہ کی تعریف: - خصم کے دعوے کے خلاف کوئی بات ثابت کرنا۔ (۱)

فإن قيل: كون النظر مفيداً للعلم إن كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا: الواحد نصف الاثنين، وإن كان نظريا يلزم إثبات النظر بالنظر وإنه دور. قلنا: الضروري قد يقع فيه خلاف إما لعناد أو لقصور في الإدراك فإن القول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء، واستدلال من الآثار، وشهادة من الأخبار.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے: نظر کا سبب علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف واقع نہ ہونا چاہئے جیسا کہ ہمارے قول: "الواحد نصف الاثنين" میں۔ اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا اور بے شک یہ دور ہے۔ ہم کہیں گے ضروری میں (بھی) کبھی کبھی اختلاف واقع ہو جاتا ہے یا تو عناد کی وجہ سے یا ادراک میں کمی ہونے کی وجہ سے، اس لئے کہ عقلیں مختلف ہوتی ہیں پیدائش کے اعتبار سے، عقل والوں کے اتفاق اور آثار سے استدلال اور خبروں کی شہادت سے۔

لغات: دَوْر: دو چیزوں میں سے ہر ایک کا دوسرے پر موقوف ہونا، والدور توقف کل من الشئین علی الآخر (کشاف) اس جگہ دور سے مراد حاصل دور یعنی توقف الشئ علی نفسه (کسی چیز کا خود اپنے اوپر موقوف ہونا) ہے جس کو دور مستلزم ہوتا ہے (انہر اس)

(۱) المعارضة: عند الأصوليين يطلق على التعارض والتناقض، وعلى نوع من الاعتراضات وهو إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم، والمراد بالخلاف المناقاة، فالمعترض يسلم دليل المستدل وينفي مدلوله بإقامة دليل آخر يبدل على خلاف مدلوله، فالمعترض يقول للمستدل: ما ذكرت من الدليل، وإن دل على الحكم، لكن عندي من الدليل ما يبدل على خلافه، وليس له تعرض لدليل بالإبطال، ولهذا قيل: هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل وهي على نوعين:

أحدهما المعارضة في الحكم بأن يقيم المعترض دليلاً على نقبض الحكم المطلوب، ويسمى بالمعارضة في حكم الفرع أيضاً، وبالمعارضة في الفرع أيضاً، وهي المعنى من لفظ المعارضة إذا أطلق، ولأنهما المعارضة في المقدمة بأن يقيم دليلاً على نفي شيء من مقدمات دليله، كما إذا أقام المَعْلِل دليلاً على أن العلة للحكم هي الوصف الفلاني، فالمعترض لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر أن هذا الوصف ليس بعلة. (كشاف ۳: ۲۵۷)

نظر کے مفید للعلم ہونے پر مشہور اعتراض: قوله فان قيل الخ: یہاں سے ماتن امام نسفی مشہور اعتراض ذکر کر رہے ہیں۔ اعتراض کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن نشین رہے کہ نظر عقل کے سبب علم ہونے کا جو دعویٰ ہے وہ موجب کلیہ کی شکل میں ہے یعنی کل نظر صحيح فهو سبب للعلم، اب اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ نظر کا مفید للعلم ہونا دو حال سے خالی نہیں: یا تو ضروری ہوگا یا نظری؟ اور یہ دونوں احتمال باطل ہیں پس نظر کا مفید للعلم ہونا بھی باطل ہے۔

پہلا احتمال یعنی ضروری ہونا تو اس لیے باطل ہے کہ ضروری میں اختلاف نہیں ہوتا، جیسے ہمارا قول: ”ایک دو کا آدھا ہے“ یہ ضروری ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، پس اگر عقل کا سبب علم ہونا ضروری ہوتا تو اس میں اختلاف نہ ہوتا، حالاں کہ اس میں اختلاف ہے۔

اور دوسرا احتمال یعنی نظری ہونا اس لئے باطل ہے کہ ہر نظری محتاج ہوتا ہے اپنے ثبوت میں کسی نظر کا، پس نظر کا سبب علم ہونا بھی محتاج ہوگا کسی نظر کا۔ اور دعویٰ چوں کہ موجب کلیہ کی شکل میں ہے یعنی کل نظر صحيح سبب العلم اس لیے اس دعوے کو جس نظر سے بھی ثابت کیا جائے گا وہ نظر اس دعوے کے موضوع کا ایک فرد ہوگی اور اس کا حکم موجب کلیہ کے حکم کے تحت داخل ہوگا، لہذا اس موجب کلیہ کا اثبات کسی نظر سے مستلزم ہوگا اس نظر کے اثبات کے خود اس نظر سے اور یہ دور ہے۔

تنبیہ: دور سے مراد یہاں پر حقیقی دور نہیں کیوں کہ حقیقی دور کی تعریف یہ ہے کہ کسی شئی کا موقوف ہونا اس شئی پر جو پہلی شئی پر موقوف ہو اور یہاں پر یہ لازم نہیں آتا، بلکہ یہاں پر دور سے مراد حاصل دور ہے جس کو دور مستلزم ہوتا ہے اور وہ توقف الشئ علی نفسہ ہے یعنی شئی کا موقوف ہونا اپنی ذات پر۔ (النمر اس)

اعتراض مذکور کا جواب: قوله قلنا الخ: یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے، شارح نے دونوں شق کو اختیار کر کے جواب دیا ہے، یہاں سے پہلی شق کو اختیار کر کے جواب دے رہے ہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ نظر کے مفید للعلم ہونے کو اگر ہم ضروری کہیں تب بھی کوئی اشکال نہیں، رہا آپ کا یہ کہنا کہ ”ضروری میں اختلاف نہیں ہوتا“ یہ ہم کو تسلیم نہیں بلکہ ضروری میں بھی اختلاف ہوتا ہے یا تو عناد کی وجہ سے، یا موضوع اور محمول کے تصور میں کمی کی وجہ سے، اس لیے کہ انسان کی عقلیں فطرۃً مختلف ہیں، عقلاء کا اس پر اتفاق

ہے اور واقعات و حکایات اس پر دال ہیں۔ (۱) اور احادیث سے بھی اس کی شہادت ملتی ہے (۲)

وَالنَّظَرُ قَدْ يُثَبِّتُ بِنَظَرٍ مُّخْصَوِّصٍ لَا يُعْبَرُ عَنْهُ بِالنَّظَرِ كَمَا يُقَالُ: قَوْلُنَا: "الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ" يُفِيدُ الْعِلْمَ بِحُدُوثِ الْعَالَمِ بِالضَّرُورَةِ، وَلَيْسَ ذَلِكَ بِمُخْصَوِّصِيَّةٍ هَذَا النَّظَرِ بَلْ لِكَوْنِهِ صَحِيحًا مَقْرُونًا بِشَرَائِطِهِ، فَيَكُونُ كُلُّ نَظَرٍ صَحِيحٍ مَقْرُونٍ بِشَرَائِطِهِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ. وَفِي تَحْقِيقِ هَذَا الْمَنْعِ زِيَادَةُ تَفْصِيلٍ لَا يَلِيْقُ بِهَذَا الْكِتَابِ.

ترجمہ: اور نظری کو کبھی ثابت کیا جاتا ہے ایسی مخصوص نظر سے جس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا، جیسا کہ کہا جاتا ہے ہمارا قول: "العالم متغیر و کل متغیر حادث" عالم کے حدوث کے علم کا فائدہ دیتا ہے بدیہی طور پر۔ اور یہ

(۱) کمال محل اور ذکاوت کی ایک حکایت یہ ہے کہ دو آدمی رفیق سفر ہوئے کھانے کا وقت آیا ایک کے پاس پانچ اور دوسرے کے پاس تین روٹیاں تھیں اتفاقاً ایک مسافر بھی آگیا، اس کو بھی شریک کر لیا، تینوں نے ملکر وہ روٹیاں کھائیں، جب وہ مسافر جانے لگا تو آٹھ درہم دیئے کہ تم دونوں آپس میں تقسیم کر لو، تقسیم میں دونوں میں اختلاف ہوا، پانچ والے نے کہا کہ بھائی تمہاری تین روٹیاں تھیں تین لے لو اور پانچ روٹیاں میری تھیں پانچ مجھے دے دو، تین والا کہتا تھا کہ نصف نصف تقسیم کرو، یہ قصہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں پہنچا، حضرت نے دونوں کو سمجھایا کہ صلح کر لو، صلح پر راضی نہ ہوئے اور حساب سے دیئے کی درخواست کی، تو آپ نے فرمایا کہ ایک درہم تین روٹی والا لے اور سات پانچ والا، سننے والے حیران ہوں گے کہ یہ کیسا فیصلہ ہے؟ لیکن ہے عین عدل، اس لیے کہ آٹھ روٹیاں تھیں اور تین آدمیوں نے کھائیں اور کی بیشی کا اندازہ ناممکن ہے اس لئے یوں کہیں گے کہ تینوں نے برابر کھائی، تو اب دیکھنا یہ ہے کہ ہر ایک نے کتنا کھایا، پس ہر روٹی کے تین تین ٹکڑے کر لو تو ۲۴ ٹکڑے ہوئے، پس ہر ایک نے آٹھ آٹھ ٹکڑے کھائے اور تین روٹی والے کی روٹیوں کے نو ٹکڑے ہوئے جن میں سے آٹھ تو اس نے خود کھائے ایک بچا وہ مسافر نے کھایا، اور پانچ روٹی کے چھ ٹکڑے ہوئے جن میں سے آٹھ اس نے کھائے اور سات مسافر نے، پس یہی نسبت درہم میں بھی ہونی چاہئے۔ (ملفوظات حکیم الامت نور اللہ مرقدہ) (فہم العرب: ۳۲)

اور ایک واقعہ کم مقلی کا یہ ہے کہ ایک گاؤں میں ایک بوجھ بھٹکوا (نادان جو بھٹکوا ہے) رہتا تھا اس گاؤں کا ایک آدمی کھجور کے درخت پر کھجوریں کھانے چڑھ گیا، وہاں پہنچ کر زمین کو دیکھا تو بڑی دور نظر آئی گھبرا گیا اور گھبراہٹ میں اترا تا مشکل پڑ گیا، تمام گاؤں جمع ہو گیا مگر یہ کسی کی سمجھ میں نہ آیا کہ اس کو اتاریں کس طرح؟ آخر یہ طے ہوا کہ بوجھ بھٹکوا کو بلاؤ، بلایا آیا درخت کے قریب کھڑے ہو کر اوپر نیچے دیکھا اور بہت غور و فکر کے بعد سوچ سمجھ کر کہا کہ سمجھ میں آگیا، رستے لاؤ، رستے آئے کہا کہ اس میں پھندا لگا کر اوپر پھینک دو تا کہ اس کے پاس تک پہنچ جائے اور اس سے کہا کہ تو پکڑ لینا غرضیکہ رستہ پھینکا گیا اس نے پکڑ لیا کہا کہ اس پھندے کو اپنی کمر میں ڈال لے اس نے ڈال لیا اب لوگوں سے کہا کہ لگاؤ جھٹکا، لوگوں نے جھٹکا لگا دیا وہ شخص درخت سے زمین پر آ کر پڑا ہڈی پھلی ٹوٹ گئیں دماغ پھٹ کر بیجا الگ جا کر پڑا اور ختم ہو گیا، لوگوں نے کہا یہ کیا کیا؟ یہ تو مر گیا تو بوجھ بھٹکوا کہتے ہیں کہ مر گیا سراسر اپنی موت مرا، اس کی قسمت، میں نے تو ہزاروں آدمی اسی تدبیر سے رستے کے ذریعہ کنوئیں سے نکلوائے ہیں۔ اس نے کنوئیں سے نکلوانے پر قیاس کیا درخت سے اتروانے کو (الافاضات الیومہ ۸۶:۳)

(۲) جیسا کہ بعض روایات میں عورتوں کو ناقص العقل کہا گیا ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ما رابت من ناقصات عقل و دین اذنب للرجل الحازم من احد اکن (متفق علیہ)

(یعنی علم کا فائدہ دینا) اس نظر کی کوئی خصوصیت نہیں ہے بلکہ اس کے صحیح اور نظر کی شرائط پر مشتمل ہونے کی وجہ سے۔ پس ہر نظر صحیح جو مشتمل ہو اپنی شرائط پر علم کا فائدہ دینے والی ہوگی۔ اور اس جواب کی تحقیق میں مزید تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں ہے۔

لغات: خصوصیت: خاصہ، خاص بات جو اوروں میں نہ پائی جائے۔ مقرونًا: مشتمل، جامع۔ یہ کون مصدر کی دوسری خبر ہے اور ایک مبتدا کی جب کئی خبریں ہوں تو ترجمہ کرتے وقت درمیان میں ”اور“ کا لفظ بڑھا دیتے ہیں۔ اسی طرح آگے ”کل نظر صحیح مقرون“ میں مقرون نظر کی دوسری صفت ہے۔

قولہ: النظری: یہاں سے دوسری شق کو اختیار کر کے جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ نظر کے سبب علم ہونے کو اگر ہم نظری کہیں تو دور لازم نہیں آئے گا کیوں کہ ہم اپنے اس دعوے کو ایسی مخصوص نظر سے ثابت کریں گے جس کو بدیہی مقدمات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا، پس یہ مخصوص نظر دعوے کے موضوع کے افراد میں سے نہیں ہوگی جیسا کہ ہمارا قول: ”العالم متغیر، وکل متغیر حادث“ ایسی نظر ہے جو عالم کے حدوث کے علم کا فائدہ دیتی ہے بدیہی طور پر۔

قولہ: وَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِمُخَصَّصِيَّةٍ الْخ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ کا دعویٰ موجبہ کلیہ کا ہے پس وہ اس ایک نظر کے مفید للعلم ہونے سے کیسے ثابت ہوگا؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ نظر جو مفید للعلم ہے اس وجہ سے نہیں کہ اس میں کوئی خاص بات پائی جاتی ہو جو اوروں میں نہ پائی جاسکتی ہو، بلکہ یہ اس کے صحیح ہونے اور شرائط نظر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہے، لہذا ایسی جو بھی نظر ہوگی وہ مفید للعلم ہوگی فَثَبَّتْ أَنْ كُلَّ نَظَرٍ صَحِيحٍ فَهُوَ مُفِيدٌ لِلْعِلْمِ.

(وما ثبت منه) أي من العلم الثابت بالعقل (بالبداهة) أي بأول التوجه من غير احتياج إلى تفكير (فهو ضروري كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه) فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء، ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان: كاليد - مثلاً - قد يكون أعظم منه، فهو لم يتصور معنى الجزء والكل (وما ثبت منه بالاستدلال) أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالاً من العلة على المعلول كما إذا رأى ناراً فعلم أن لها دخاناً، أو من المعلول على العلة كما إذا رأى دخاناً فعلم أن هناك ناراً، وقد يُخصّ الأول باسم التعليل، والثاني بالاستدلال.

ترجمہ: اور اس میں سے یعنی بذریعہ عقل حاصل ہونے والے علوم میں سے جو علم بالبدہت حاصل ہو یعنی اول توجہ سے فکر کی طرف احتیاج کے بغیر، تو وہ ضروری ہے جیسے اس بات کا علم کہ شہی کا کل زیادہ بڑا ہوتا ہے اس کے جز سے، اس لیے کہ کل اور جز اور اعظم کے معنی کو جان لینے کے بعد نہیں موقوف ہوتا ہے وہ کسی اور شہی پر اور جس نے اس میں توقف کیا ہے اس وجہ سے کہ گمان کیا ہے کہ انسان کا جز جیسے: ہاتھ مثلاً، کبھی وہ اس سے زیادہ بڑا ہوتا ہے، تو اس نے جز اور کل کے معنی کو نہیں جانا۔

اور اس میں سے جو حاصل ہو استدلال سے یعنی دلیل میں نظر کرنے سے، برابر ہے کہ وہ علت سے معلول پر استدلال ہو، جیسا کہ جب دیکھا آگ تو جان لیا کہ اس کے لیے دھواں ہے یا معلول سے، علت پر (استدلال ہو) جیسا کہ جب دیکھا دھوئیں کو تو جان لیا کہ وہاں آگ ہے۔ اور کبھی خاص کر دیا جاتا ہے اول کو تعلیل کے نام سے اور دوسرے کو استدلال کے نام سے۔

عقل سے حاصل ہونے والے علم کی دو قسمیں: ضروری اور استدلالی: وَمَا قَبْتَ مِنْهُ: یہاں سے عقل سے حاصل ہونے والے علم کی اقسام بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ بذریعہ عقل حاصل ہونے والے علوم میں جو علم بالبدہت یعنی عقل کی اول توجہ سے حاصل ہو جائے وہ ضروری ہے: جیسے، اس بات کا علم کہ شہی کا کل بڑا ہوتا ہے اس کے جز سے، کیوں کہ یہ علم محض کل، جز اور اعظم کے معنی جان لینے ہی سے حاصل ہو جاتا ہے، کسی اور شہی پر موقوف نہیں رہتا؛ البتہ جو کل کے یہ معنی سمجھتا ہو کہ ایک طرف کوئی جز ہو مثلاً آدمی کا ایک ہاتھ ہو اور دوسری طرف اس جز کے علاوہ بقیہ اجزاء ہوں؛ تو وہ اس قضیہ کو تسلیم کرنے میں توقف کر سکتا ہے؛ مگر یہ اس کے معنی نہیں ہیں بلکہ صحیح معنی یہ ہیں کہ ایک طرف کوئی جز ہو اور دوسری طرف اس جز کے ساتھ بقیہ اجزاء ہوں۔

اور جو علم استدلال یعنی دلیل میں غور کر۔ نے سے حاصل ہو وہ اکتسابی ہے خواہ علت سے استدلال ہو معلول پر جس کو دلیل ملی کہتے ہیں یا معلول سے استدلال ہو علت پر جس کو دلیل ملتی کہتے ہیں۔ بالفاظ دیگر: کسی چیز کو اس کی علت واقعہ (جو حقیقت میں اس کی علت ہو) سے ثابت کرنا دلیل ملی ہے اور کسی علامت سے ثابت کرنا دلیل انفی ہے جیسے آگ دھوئیں کی علت ہے اور دھواں علامت ہے آگ کی، پس اگر کسی نے بھٹی میں آگ جلتی دیکھی جس کا دھواں چمنی کے ذریعہ باہر نکل رہا ہے اور اس نے وہ دھواں نہیں دیکھا لیکن وہ کہتا ہے کہ جب آگ موجود ہے تو

دھواں بھی ضرور ہوگا تو اس طرح آگ سے دھوئیں کے وجود پر استدلال دلیل بنی ہے۔ اور اگر کسی نے صرف چنی سے دھواں نکلتے دیکھا اور آگ نہیں دیکھی اور وہ کہتا ہے کہ جب دھواں موجود ہے تو آگ بھی موجود ہوگی۔ اس طرح سے آگ کے وجود پر استدلال کرنا دلیل اپنی ہے۔

کبھی اول یعنی دلیل ثانی کو تعلیل اور دوسرے کو یعنی دلیل اولیٰ کو استدلال کہتے ہیں۔ تعلیل استدلال سے توئی ہوتی ہے کیوں کہ علت سے معلوم کا تخلف نہیں ہو سکتا، اور علامت کی یہ شان نہیں (رحمۃ اللہ الواسعہ: ۵۸۶/۱) لولہ باؤل التوجہ الخ: بالبداهت کی تفسیر میں شارح رحمہ اللہ دو لفظ لائے ہیں ایک ”باؤل التوجہ“ دوسرے ”من غیر احتیاج الی تفکر“ اس پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ اول توجہ سے حاصل ہونے والا علم خاص ہے برہیات کے ساتھ جس کو اولیات بھی کہا جاتا ہے۔ اور جو نظر و فکر کا محتاج نہ ہو وہ عام ہے ضروری کی تمام اقسام یعنی برہیات، حیات، تجربیات، متواترات، وجدانیات، حدسیات اور فطریات سب کو، پس ان دونوں لفظوں میں مماثلت ہے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”من غیر احتیاج الی التفکر“ یہ تفسیر ہے ”باؤل التوجہ“ کی، پس اول توجہ کے مشہور معنی مراد نہیں ہیں، بلکہ اس سے مراد من غیر احتیاج الی التفکر ہے۔ اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ فکر سے لغوی معنی مراد ہیں نہ کہ اصطلاحی، اور مطلب یہ ہے کہ جو اول توجہ سے معلوم ہو جائے کسی اور چیز کی طرف احتیاج کے بغیر۔

(لہو اکتسابی) ای حاصل بالکسب وهو مباشرة الأسباب بالاختیار کصرف العقل والنظر فی المقدمات فی الاستدلالات، والإصغاء وتقلیب الحقائق ونحو ذلك فی الجنبات. فالاکتسابی أعم من الاستدلالی لأنه الذی یحصل بالنظر فی الدلیل، فکل استدلالی اکتسابی ولا عکس کالابصار الحاصل بالقصد والاختیار.

ترجمہ: تو وہ اکتسابی ہے یعنی بذریعہ کسب حاصل ہونے والا ہے۔ اور وہ اسباب کو عمل میں لانا ہے اختیار سے، جیسے عقل کو پھیرنا اور مقدمات میں غور کرنا استدلالیات کے اندر، اور کان لگانا اور پتلیوں کو گھمانا اور اس کے مثل حیات کے اندر، پس اکتسابی استدلالی سے زیادہ عام ہے اس لیے کہ استدلالی وہ ہے جو دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہوتا ہے پس ہر استدلالی اکتسابی ہے اور اس کے برعکس نہیں، جیسے: آنکھ سے دیکھنا جو قصد و اختیار سے حاصل ہو۔

لغات: مباشرة، اختیار کرنا، عمل میں لانا، کسی کام کو براہ راست (خود سے) کرنا، الإصغاء، دھیان دینا، دھیان سے سننا، کان لگانا، الحَدَقَةُ: آنکھ کی سیاہی، تپلی، تقلیب الحَدَقَةُ: پتلیوں کو ادھر ادھر (دائیں بائیں، اوپر نیچے) کرنا، الإبصار: آنکھ سے دیکھنا، ادراک جو آنکھ سے دیکھ کر حاصل ہو۔

قوله: اِنِّیْ حَاصِلُ بِالْكَسْبِ: یہاں سے شارح (علامہ تفتازانی) اکتسابی اور کسب کے معنی بیان کر کے اکتسابی اور استدلالی میں فرق بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اکتسابی کے معنی ہیں کسب سے حاصل ہونے والا۔ اور کسب کہتے ہیں اسباب علم کو اپنے اختیار سے استعمال کرنے کو، جیسے عقل کو متوجہ کرنا اور مقدمات میں غور کرنا استدلالیات کے اندر اور کان لگانا اور آنکھوں کا گھمانا وغیرہ حیات کے اندر، پس اکتسابی عام ہے استدلالی سے کیوں کہ وہ استدلالیات کے ساتھ حیات وغیرہ کو بھی شامل ہے۔ اور استدلالی خاص ہے اس کے ساتھ جو استدلال سے حاصل ہو۔

وَأَمَّا الضَّرُورِيُّ فَقَدْ يُقَالُ فِي مَقَابِلَةِ الْاِكْتِسَابِيِّ، وَيُفَسَّرُ بِمَا لَا يَكُونُ تَحْصِيلُهُ مَقْدُورًا لِلْمَخْلُوقِ أَيْ يَكُونُ حَاصِلًا مِنْ غَيْرِ اخْتِيَارٍ لِلْمَخْلُوقِ، وَقَدْ يُقَالُ فِي مَقَابِلَةِ الْاِسْتِدْلَالِيِّ، وَيُفَسَّرُ بِمَا يَحْصُلُ بَدُونِ فِكْرٍ وَنَظَرٍ فِي الدَّلِيلِ. فَمِنْ هَهُنَا جَعَلَ بَعْضُهُم الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِالْحَوَاسِّ اِكْتِسَابِيًّا أَيْ حَاصِلًا بِمُبَاشَرَةِ الْاَسْبَابِ بِالْاِخْتِيَارِ، وَبَعْضُهُم ضَرُورِيًّا أَيْ حَاصِلًا بَدُونِ الْاِسْتِدْلَالِ.

ترجمہ: اور بہر حال ضروری، تو کبھی وہ بولا جاتا ہے اکتسابی کے مقابلے میں اور اس کی تفسیر کی جاتی ہے اس علم سے جس کی تحصیل مخلوق کے زیر قدرت نہ ہو، یعنی وہ حاصل ہونے والا ہو مخلوق کے اختیار و ارادہ کے بغیر۔ اور کبھی وہ بولا جاتا ہے استدلالی کے مقابلے میں، اور اس کی تفسیر کی جاتی ہے اس علم سے جو دلیل میں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہو جاتا ہے۔

پس اسی وجہ سے بعض نے اس علم کو جو حواس کے ذریعہ حاصل ہوا اکتسابی قرار دیا ہے، یعنی حاصل ہونے والا اسباب کو اختیار سے عمل میں لانے سے، اور بعض نے (اس کو) ضروری (قرار دیا ہے) یعنی بغیر استدلال کے حاصل ہونے والا۔

ضروری کی دو تفسیریں: وَأَمَّا الضَّرُورِيُّ الْخ: یہاں سے علامہ تفتازانی ضروری کے معنی بیان کر رہے

ہیں تاکہ بعض کے کلام میں جو بظاہر تناقض ہے اس کو دور کیا جاسکے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ ضروری کی دو تفسیریں ہیں، تبھی یہ بولا جاتا ہے اکتسابی کے بالمقابل، اس وقت اس کی یہ تفسیر کی جاتی ہے کہ ضروری وہ ہے جس کی تحصیل پر مخلوق کو قدرت نہ دی گئی ہو یعنی جو بلا اختیار و ارادہ حاصل ہو جائے۔ یہ تفسیر قاضی ابوبکر بلقانی سے منقول ہے۔ دوسری تفسیر: اور کبھی یہ بولا جاتا ہے استدلالی کے بالمقابل، اس وقت اس کی تفسیر کی جاتی ہے کہ ضروری وہ ہے جو بغیر نظر و فکر کے حاصل ہو جائے۔

فولہ وَمِنْ هَهْنَا الْخ: اور اسی وجہ سے یعنی ضروری کی تفسیر میں اختلاف ہونے ہی کی وجہ سے حواس سے حاصل ہونے والے علم کو بعض نے اکتسابی قرار دیا ہے اور بعض نے ضروری، یعنی جس کے پیش نظر پہلی تفسیر تھی انہوں نے اکتسابی قرار دیا ہے؛ کیوں کہ حواس سے حاصل ہونے والے علم میں بندہ کے اختیار کا دخل ہوتا ہے۔ اور پہلی تفسیر کی رو سے ضروری وہ ہے جس میں بندے کے اختیار کا دخل نہ ہو، پس حواس سے حاصل ہونے والا علم ضروری نہیں ہو سکتا۔ اور جس کے پیش نظر دوسری تفسیر تھی انہوں نے ضروری قرار دیا ہے؛ کیوں کہ حواس سے حاصل ہونے والا علم نظر و فکر کے بغیر حاصل ہوتا ہے اور ضروری کی دوسری تفسیر یہی ہے۔

لظہر أنه لا تنال فی کلام صاحب البدایہ حیث قال: إن العلم الحادث نوعان: ضروری، وهو ما یحدثہ اللہ تعالیٰ فی نفس العبد من غیر کسبہ واختیارہ کالعلم بوجودہ ونظیر احوالہ واکتسابی، وهو ما یحدثہ اللہ تعالیٰ فیہ بواسطۃ کسب العبد، وهو مباشرة، اسبابہ، وأسبابہ ثلثة: الحواس السلیمة، والخبر الصادق، ونظر العقل. ثم قال: والحاصل من نظر العقل نوعان: ضروری یحصل بأول النظر من غیر تفکر کالعلم بأن الكل اعظم من جزئه. واستدلانی یحتاج فیہ إلى نوع تفکر، کالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان.

ترجمہ: پس یہ بات ظاہر ہو گئی کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے اس لیے کہ انہوں نے فرمایا کہ: بے شک علم حادث کی دو قسمیں ہیں: (ان میں سے ایک) ضروری ہے اور وہ وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ بندے کے نفس میں پیدا فرما دیتے ہیں اس کے کسب و اختیار کے بغیر، جیسے اپنے وجود اور اپنے احوال کے متغیر ہونے کا علم۔ اور (دوسری قسم) اکتسابی ہے اور وہ وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ بندے کے اندر پیدا فرماتے ہیں بندے کے کسب کے واسطے سے۔ اور وہ اس کے اسباب کو عمل میں لانا ہے۔ اور اس کے اسباب تین ہیں: حواس سلیمہ، خبر صادق، اور نظر عقل۔

اور وہ علم جو نظر عقل سے حاصل ہو دو قسم کے ہیں: (ایک) ضروری ہے جو حاصل ہو جاتا ہے اول توجہ سے فکر کے بغیر، جیسے اس بات کا علم کہ کل اپنے جز سے زیادہ بڑا ہوتا ہے اور (دوسری قسم) استدلالی ہے جس میں کسی قدر فکر کی حاجت ہوتی ہے، جیسے آگ کے وجود کا علم دھوئیں کو دیکھنے کے وقت۔

قوله فظهر أنه لا تناقض الخ: یعنی جب یہ معلوم ہو گیا کہ ضروری کی دو تفسیریں ہیں، تو اس سے صاحب ہدایہ (امام نور الدین بخاریؒ) کے کلام میں جو بظاہر تناقض ہے وہ دور ہو جائے گا، انہوں نے علم کی اولاً دو قسمیں کی ہیں: ضروری اور اکتسابی۔ اس اعتبار سے ضروری اکتسابی کی قسم ہوا، پھر علم کے اسباب ثلاثہ کے اعتبار سے اکتسابی کی تین قسمیں کیں جن میں سے تیسری قسم بذریعہ عقل حاصل ہونے والا علم ہے، پھر اس کی دو قسمیں ہیں: ضروری اور استدلالی، پس یہ ضروری اکتسابی کی قسم ہوئی، حالاں کہ ابتداء میں اس کو اکتسابی کی قسم بنایا تھا اور یہ بظاہر تناقض ہے؛ کیوں کہ شی کی قسم شی کے مغائر ہوتی ہے اور شی کی قسم شی میں داخل ہوتی ہے، مگر حقیقت میں کوئی تناقض نہیں ہے کیوں کہ ماقبل میں شارح نے ضروری کی دو تفسیریں ذکر کی ہیں اس کی روشنی میں یہ کہا جائے گا کہ جو ضروری اکتسابی کی قسم ہے اس کی تفسیر اور ہے۔ اور جو قسم ہے اس کی تفسیر اور ہے صرف نام کا اشتراک ہے۔ (۱)

قوله نظر العقل: نظر عقل سے مراد عقل کی توجہ ہے نہ کہ مشہور معنی اسی طرح باول النظر باول التوجہ کے معنی میں ہے اور من غیر تفکر باول النظر کی تفسیر ہے۔ (النمر اس)

(والإلهام) المفسر بالقاء معنى فى القلب بطريق الفيض (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب فى الثلاثة. وكان الأولى أن يقول: ليس من أسباب العلم بالشئ. إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحداً، لا كما اصطلاح عليه البعض: من تخصيص العلم بالمرکبات أو الکليات،

(۱) تناقض کی تقریر اس طرح بھی کی جاسکتی ہے کہ صاحب ہدایہ رحمہ اللہ نے اولاً علم حادث کی دو قسمیں کیں: ضروری اور اکتسابی۔ اس اعتبار سے ضروری اکتسابی کی قسم ہوا۔ پھر آخر میں نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم کی دو قسمیں کیں: ضروری اور استدلالی۔ اس اعتبار سے ضروری نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم کی قسم ہوا اور نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم اکتسابی کی قسم ہے لہذا جو ضروری نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم کی قسم ہے وہ اکتسابی کی قسم بھی ہوگا کیوں کہ شی کی قسم شی کی قسم ہوتی ہے، پس ضروری اکتسابی کی قسم بھی ہو اور قسم بھی اور یہ تناقض ہے (حاشیہ رمضان آفندی)

والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات، إلا أن تخصيص الصِّحَّة بالذكر مما لا وجه له.

ترجمہ: اور الہام جس کی تفسیر کی جاتی ہے کسی معنی کو ڈالنے سے دل میں بطور فیض کے نہیں ہے شی کی صحت کی معرفت کے اسباب میں سے اہل حق کے نزدیک، تاکہ اس کے ذریعے اعتراض وارد ہو اسباب کو تین میں محصور کرنے پر۔ اور زیادہ مناسب یہ تھا کہ کہتے: لیس من اسباب العلم بالشیء۔ مگر انہوں نے ارادہ فرمایا اس بات پر متنبہ کرنے کا کہ ہماری مراد علم و معرفت سے ایک ہے، نہ کہ وہ جس پر بعض نے اتفاق کیا ہے یعنی علم کو خاص کرنا مرکبات اور کلیات کے ساتھ اور معرفت کو بسائط یا جزئیات کے ساتھ۔ مگر بے شک صحت کی تخصیص ذکر کے ساتھ الہام کی بات ہے جس کی کوئی وجہ نہیں۔

اسباب علم کو تین میں منحصر کرنے پر اعتراض: قوله وَالْإِلْهَامُ الْخ: اسباب علم کو تین میں منحصر کرنے پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ الہام بھی تو سبب علم ہے پھر اس کو کیوں ذکر نہیں کیا؟ ماتن علیہ الرحمہ یہاں سے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ الہام جس کی تفسیر کی جاتی ہے: ”القاء المعنى فى القلب بطريق الفيض“ سے اس معنی کے اعتبار سے وہ اہل حق کے نزدیک سبب علم نہیں ہے، لہذا اس کے ذریعے اعتراض وارد نہ ہوگا اسباب علم کو تین میں منحصر کرنے پر، اس تعریف میں معنی سے مراد غیر محسوس چیز ہے نہ کہ لفظ کا مقابل اور مدلول۔ اور بطریق الفيض کا مطلب ہے بغیر کسب کے، محض فضل الہی کے طور پر، اس سے کسی علوم اور وساوس شیطانیہ خارج ہو جائیں گے۔

تنبیہ: الہام کے سبب علم ہونے کی نفی کو شارح نے تفسیر مذکور کے ساتھ اس لیے مقید کیا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ صرف اس معنی کے اعتبار سے الہام سبب علم نہیں ہے، نہ کہ مطلقاً؛ کیوں کہ الہام کبھی وحی کے معنی میں بھی ہوتا ہے جو اللہ پاک کی طرف سے نبیوں پر نازل کی جاتی ہے، اس معنی کے اعتبار سے بلاشبہ وہ سبب علم اور ذریعہ یقین ہے، الوحی فی اصطلاح الشرع إعلام الله تعالى أنبياءه الشئ إما بكتاب، أو برسالة

ملك، أو منام، أو إلهام (ارشاد الساری: ۶۸/۱)

مِنْ أَسْبَابِ الْعِلْمِ کے بجائے مِنْ أَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ کہنے کی وجہ قولہ كَانَ الْاُولَى الْخ: ناقبل میں ماتن ”ہر جگہ علم کا لفظ لائے ہیں، جیسے: ”اسباب العلم ثلاثة“ اور ”اما العقل فهو سبب للعلم“ اور یہاں پر مِنْ أَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ فرمایا۔ یعنی علم کے بجائے معرفت کا لفظ ذکر فرمایا، اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ماتن نے ایسا کیوں کیا؟

شارح یہاں سے اسی کا جواب دے رہے ہیں کہ بہتر تو یہی تھا کہ من اسباب المعرفة کے بجائے من اسباب العلم کہتے تاکہ لاحق سابق کے مطابق ہو جاتا؛ لیکن ایسا اس وجہ سے نہیں کیا کہ بعض لوگ علم و معرفت میں فرق کرتے ہیں۔ علم کو خاص کرتے ہیں مرکبات کے ساتھ اور معرفت کو خاص کرتے ہیں بساط یعنی غیر مرکبات کے ساتھ اور بعض علم کو کلیات کے ساتھ اور معرفت کو جزئیات کے ساتھ خاص کرتے ہیں، مگر ماتن کے نزدیک دونوں ایک ہیں اس لئے من اسباب العلم کے بجائے من اسباب المعرفة کہا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ ماتن کی مراد ان دونوں سے ایک ہے، البتہ لفظ صحت کو ذکر کے ساتھ خاص کرنا یعنی بالشی کے بجائے بصحة الشی فرمانا یہ بلا وجہ ہے اس کا کوئی فائدہ نہیں معلوم ہوتا۔

ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للإلزام على الغير، وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم، وقد ورد القول به في الخبر نحو قوله: أَلْهَمَنِي رَبِّي. وَحَكِيَ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ السَّلَفِ. وَأَمَّا خَيْرُ الْوَاحِدِ الْعَدْلِ وَتَقْلِيدُ الْمُجْتَهِدِ فَقَدْ يُفِيدَانِ الظَّنَّ وَالْإِعْتِقَادَ الْجَازِمَ الَّذِي يَقْبَلُ الزَّوَالَ فَكَانَهُ أَرَادَ بِالْعِلْمِ مَا لَا يَشْمَلُهُمَا، وَإِلَّا فَلَا وَجْهَ لِحَصْرِ الْأَسْبَابِ فِي الثَّلَاثَةِ.

ترجمہ: پھر ظاہر یہ ہے کہ ماتن رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ الہام ایسا سبب نہیں ہے جس سے علم حاصل ہو جائے عام لوگوں کو اور صلاحیت رکھے لازم کرنے کی غیر پر، ورنہ کوئی شک نہیں ہے کہ کبھی اس سے علم حاصل ہو جاتا ہے اور تحقیق کہ اس کا قول حدیث میں وارد ہوا ہے، جیسے: آپ علیہ السلام کا ارشاد: مجھ کو میرے رب نے الہام کیا ہے۔ اور بہت سے سلف سے اس کو نقل کیا گیا ہے۔

اور بہر حال ایک عادل شخص کی خبر اور مجتہد کی تقلید تو یہ دونوں فائدہ دیتے ہیں ظن کا اور اس اعتقاد جازم کا جو زوال کو قبول کر سکتا ہو، تو گویا (یعنی غالباً) انہوں نے مراد لیا ہے علم سے ایسا علم جو ان دونوں کو شامل نہ ہو، ورنہ کوئی وجہ نہیں ہے اسباب کو تین میں محصور کرنے کی۔

قوله ثُمَّ الظَّاهِرُ الْخ: یعنی ماتن نے الہام کے سبب علم ہونے کی جوئی کی ہے اس سے بظاہر ان کی مراد یہ ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں ہے جس سے عام لوگوں کو علم حاصل ہو سکے اور وہ دوسروں پر الزام کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اور اگر ان کا مقصد یہ ہو کہ الہام کسی کے لیے بھی سبب علم نہیں ہے تو یہ بات صحیح نہیں ہے کیوں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ

الہام سے بعض دفعہ صاحب الہام کو علم حاصل ہو جاتا ہے۔ اور حدیث بھی اس بارے میں وارد ہوئی ہے، جیسے: آپ علیہ السلام کا ارشاد: ”الہمنی ربی“ (اس حدیث کی تخریج کا پتہ نہیں چل سکا) اور بہت سے اولیاء کرام سے منقول ہے کہ ان کو الہام ہوتا تھا۔

تنبیہ: قولہ نحو قولہ الہمنی ربی الخ یہ عبارت محل نظر ہے کیوں کہ گفتگو غیر نبی کے الہام میں ہے نہ کہ انبیاء کرام کے؛ اس لیے کہ انبیاء کا الہام قطعی ہوتا ہے اور اس کے سبب علم ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

(فضل الباری ج ۱ ص ۱۳۱، علوم القرآن ص ۴۰)

خبر واحد اور تقلید کو اسباب علم میں شمار نہ کرنے کی وجہ قولہ اما خبر الواحد الخ: اسباب علم کو تین میں منحصر کرنے پر ایک اعتراض یہ بھی ہوتا ہے کہ خبر واحد جس کے تمام راوی عادل ہوں اور مجتہد کی تقلید، یہ دونوں بھی مفید للعلم ہیں، پھر اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا کس طرح صحیح ہوگا؟

یہاں سے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ خبر واحد تو ظن کا فائدہ دیتی ہے اور تقلید اس اعتقاد کا جو زوال کا احتمال رکھتا ہے، تو ممکن ہے کہ ماتن کی مراد علم سے ایسا علم ہو جو ان دونوں کو شامل نہ ہو جس کو یقین کہتے ہیں، ہاں اگر علم عام ہو تو پھر اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہ ہوگا۔

قولہ العدل: عدل مصدر ہے عادل کے معنی میں، اور عادل اصطلاح میں اس آدمی کو کہتے ہیں جس میں ایسا ملکہ ہو جس کی بنا پر وہ کبائر کے ارتکاب سے اور صغائر پر اصرار سے اور خلاف مروت کاموں سے بچتا ہو۔ والعدالة ملکہ لی الشخص تحمله علی ملازمة التقوی والمروءة (مقدمہ عبدالحق: ۵)

نصیح: مطبوعہ نسخوں میں مالا یשמعہا ہے اور مخطوطات میں مالا یשמعہما ہے، اور یہی صحیح ہے، مخطوطات سے صحیح کی گئی ہے۔

(والعالم) ای ما سوی اللہ تعالیٰ من الموجودات مما یعلم بہ الصانع یقال: عالم الأجسام وعالم الأعراض وعالم النباتات وعالم الحيوان إلى غير ذلك، فتخرج صفات اللہ تعالیٰ لأنها لیست غیر الذات كما أنها لیست عینہا (بجميع أجزائه) من السموات وما فیہا، والأرض وما علیہا (محدث) ای مخرج من العدم إلى الوجود: بمعنى أنه كان معدوماً فوجد، خلافاً للفلاسفة حیث ذهبوا إلى قديم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر

بمَوَادِّهَا وَصُورِهَا لَكِنِّ بِالنُّوعِ: بِمَعْنَى أَنَّهُ لَمْ تَخْلُقْ قَطُّ عَنْ صُورَةٍ.

ترجمہ: اور عالم یعنی وہ تمام چیزیں جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہیں موجودات میں سے جن کے ذریعے صانع کو جانا جاتا ہے، کہا جاتا ہے عالم اجسام اور عالم اعراض اور عالم نباتات اور عالم حیوان وغیرہ۔ پس اللہ تعالیٰ کی صفات خارج ہو جائیں گی اس لیے کہ وہ ذات باری تعالیٰ کے علاوہ نہیں ہیں جس طرح وہ عین ذات نہیں ہیں۔ اپنے تمام اجزاء کے ساتھ یعنی آسمان اور جو کچھ اس میں ہے اور زمین اور جو کچھ اس پر ہے، نوپید ہے یعنی نکالا گیا ہے عدم سے وجود کی طرف بایں معنی کہ وہ معدوم تھا پھر موجود ہوا، برخلاف فلاسفہ کے، اس لیے کہ وہ گئے ہیں آسمانوں کے قدیم ہونے کی جانب ان کے مادوں اور صورتوں اور شکلوں کے ساتھ اور عناصر کے قدیم ہونے کی جانب ان کے مادوں اور صورتوں کے ساتھ۔ لیکن نوع کے اعتبار سے بایں معنی کہ وہ کبھی خالی نہیں ہوئے کسی صورت سے۔

لغات: العالم: دنیا، ماسوی اللہ، تمام مخلوق، مخلوق کی ایک قسم، جیسے: عالم الحیوان (جانوروں کی دنیا) عالم النباتات (نباتات کی دنیا)۔ محدث: نیا، نوپید، مواد: مفرد، مادة: مراد ہیولی، صور: مفرد: صورة، مراد صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ۔

﴿عالم کے حادث ہونے کا بیان﴾

عالم کی تعریف و وجہ تسمیہ: قوله والعالم الخ: شارح کا قول ”ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات“ یہ عالم کی تفسیر ہے یعنی عالم نام ہے ان موجودات کا جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہیں، اور ”مما یعلم به الصانع“ یہ وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ عالم فاعل کے وزن پر ہے اور یہ اسم آلہ کے اوزان میں سے ہے پس جس طرح طابع اور خاتم ٹھہر اور مہر لگانے والی چیزوں کے نام ہیں، اسی طرح لغت میں عالم نام ہے ہر اس شئی کا جس کے ذریعہ کسی شئی کو جانا جائے، مگر عرف میں عالم خاص ایسی شئی کو کہتے ہیں جس کے ذریعے صانع عالم کو جانا جائے۔ اور چوں کہ اللہ کے علاوہ جتنی بھی چیزیں موجود ہیں خواہ وہ ذوی العقول ہوں یا غیر ذوی العقول، ان میں سے ہر ایک کے اندر صحیح غور و فکر کرنے سے صانع کے وجود کا علم ہوتا ہے، اس لیے تمام موجودات اور پوری کائنات کو عالم کہا جاتا ہے۔ فإن کل ما ظهر فی المظاهر مما عز وھان، وحضر فی ھذه المحاضر کائناً ما کان، لامکانہ وافتقارہ دلیل لانتح علی الصانع المجید، وسیل واضح إلی عالم الوحید، شعر:

فیاعجباً کیف یُعصی الإله
أم کیف یجحدہ الجاحدُ

وفی کل شیءٍ لہ ایۃٌ
تذللُ علی أنه واحد (روح المعانی: ۱۳۲/۱)

و نعم ما قال: ہر گیا ہے کہ از زمیں روید
وحدہ لا شریک لہ گوید

قولہ یُقَالُ الخ: یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عالم کا اطلاق جس طرح اللہ تعالیٰ کے سوا تمام موجودات اور مجموعہ کائنات پر ہوتا ہے اسی طرح اس کے اجزاء یعنی موجودات کی الگ الگ جنسوں پر بھی ہوتا ہے جیسے عالم اجسام، عالم نباتات، عالم حیوان، بلکہ بعض نے تو انواع و افراد پر بھی اس کے اطلاق کو درست قرار دیا ہے مثلاً عالم انس، عالم جن، عالم ملائکہ، عالم زید، عالم بکر وغیرہ (۱)

قولہ فیخرج الخ یعنی ماسویٰ کی قید سے عالم کی تعریف سے اللہ تعالیٰ کی صفات خارج ہو جائیں گی کیوں کہ سویٰ کے معنی غیر کے ہیں پس ماسویٰ کا لفظ انہی چیزوں کو شامل ہوگا جن کو غیر اللہ کہا جاتا ہے، اور صفات باری تعالیٰ کو غیر اللہ نہیں کہہ سکتے؛ کیوں کہ اشاعرہ کے نزدیک ذات باری تعالیٰ اور اس کی صفات میں جس طرح عینیت یعنی اتحاد نہیں ہے اسی طرح غیریت بھی نہیں ہے۔

قولہ مُحَدَّثٌ: متکلمین کے نزدیک حدوث کے معنی ہیں کسی شیء کے وجود سے پہلے عدم کا ہونا۔ اور محدث یا حادث وہی ہے جو عدم سے وجود میں آئے یعنی پہلے معدوم ہو پھر اس کو وجود بخشا گیا ہو۔ اور قدیم اس کو کہتے ہیں جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو یعنی جو ہمیشہ سے موجود ہو۔

قولہ خلافاً للفلاسفة: برخلاف فلاسفہ کے یعنی فلاسفہ کا اس میں اختلاف ہے وہ عالم کو تمام اجزاء کے ساتھ حادث نہیں مانتے؛ بلکہ وہ عالم کی بعض چیزوں کو مثلاً آسمانوں کو ان کے مادوں، صورتوں اور شکلوں کے ساتھ قدیم مانتے ہیں اسی طرح عناصر کو ان کے مادوں اور صورتوں کے ساتھ قدیم مانتے ہیں۔

(۱) والعالم کالخاتم اسم لما یعلم بہ، وغلب فیما یعلم بہ الخالق تعالیٰ شأنہ، وهو کل ماسواہ من الجواهر والأعراض، ویطلق علی مجموع الأجناس وهو الشائع، کما یطلق علی واحد منها فصاعداً فکانہ اسم للقدر المشترك وإلا یلزم الاشتراك، أو الحقیقة والمجاز، والأصل نفیہما، ولا یطلق علی فرد منها فلا یقال عالم زید کما یقال عالم الإنسان، ولعلہ لیس إلا باعتبار الغلبة والاصطلاح، وأما باعتبار الأصل فلا ریب فی صحۃ الإطلاق قطعاً لتحقق المصداق حتماً فإنه کما یستدل علی اللہ سبحانه وتعالیٰ بمجموع ماسواہ، وبکل جنس من أجناسہ، یستدل علیہ تعالیٰ بکل جزء من أجزاء ذلك المجموع، وبکل فرد من أفراد تلك الأجناس، لتحقق الحاجة إلى المؤثر الواجب لذاته فی الكل (روح المعانی: ۱۳۲/۱، حرمۃ اللہ الواسعہ: ۱۸۶/۱)

قوله مَوَادِّهَا: مواد جمع ہے مادہ کی اور اس سے مراد ہیولی ہے۔ جس کے لغوی معنی ہیں: مادہ اولیٰ (ابتدائی یا خام مادہ) یا کسی چیز کے اجزاء ترکیبہ جن سے وہ شی تشکیل پائی ہے، جیسے: کرسی کے لیے لکڑی، کپڑوں کے لئے روئی۔ ہیولی کی تعریف: اور اصطلاح میں ہیولی اجسام طبعیہ کا وہ جوہری جز ہے جو بذات خود نہ تو متصل ہوتا ہے نہ منفصل، نہ واحد نہ کثیر، اور نہ ہی اس کی کوئی خاص شکل و صورت ہوتی ہے۔ مگر وہ ان صفات میں سے ہر ایک کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے مٹی کا گارا کہ اس کی کوئی خاص صورت نہیں ہوتی مگر اس میں ہر صورت کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ (معین الفلفہ: ۵۱)

صَوْرَتُهَا: صورت جمع ہے صورت کی اور صورت سے مراد صورت جسمیہ اور نوعیہ ہے۔ صورة جسمة: فلاسفہ کے نزدیک اجسام طبعیہ کا وہ جوہری جز ہے جو ہیولی میں حلول کئے ہوتا ہے اور اس میں تقاطع کرنے والے ابعاد ثلاثہ یعنی طول، عرض، اور عمق فرض کئے جاسکتے ہیں۔ (ایضاً)

صورة نوعیہ: جسم طبعی کا (ہیولی اور صورت جسمیہ کے علاوہ) وہ جوہری جز ہے جس کے ذریعہ اجسام طبعیہ مختلف انواع میں تقسیم ہوتے ہیں اور ایک نوع دوسری نوع سے ممتاز ہوتی ہے۔ مثلاً: جسم کی انواع حیوانات، نباتات اور جمادات ہیں پھر ان میں سے ہر ایک کی مختلف انواع ہیں، تو یہ سب انواع واقسام جس کے ذریعہ وجود میں آتی ہیں، اسی طرح آسمان، زمین اور انسان، فرس، بقر وغیرہ کو جو چیز ایک دوسرے سے ممتاز کرتی ہے وہی صورت نوعیہ ہے۔ (ایضاً)

أَشْكَال: اشکال جمع ہے شکل کی اور حکماء کے نزدیک شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو حاصل ہوتی ہے اس کے ایک یا چند خطوط کے ذریعہ گھرے ہوئے ہونے سے بشرطیکہ احاطہ مکمل ہو (معین الفلفہ: ۸۹)

عَنَاصِر: یہ جمع ہے عنصر کی اور عنصر کے لغوی معنی اصل کے ہیں اور اصطلاح میں عنصر اس بسیط اصل کو کہتے ہیں جس سے تمام مرکبات وجود میں آتے ہیں۔ قدیم فلاسفہ کے نزدیک عناصر چار ہیں۔ آگ، پانی، ہوا، مٹی۔ ان کے نزدیک موالید ثلاثہ یعنی حیوانات، نباتات اور جمادات انہی چار چیزوں سے مرکب ہوتے ہیں اس لیے ان کو عناصر کہا جاتا ہے۔

قوله لَكِنَّ بِالنُّوعِ: اس کی تشریح سے پہلے یہ بات ذہن نشین رہے کہ حکماء کے نزدیک عناصر کی صورت جسمیہ قدیم بالنوع ہے اور صورت نوعیہ قدیم بالجنس۔ اور صورت جسمیہ کے قدیم بالنوع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے

افراد تو فنا ہوتے رہتے ہیں مگر ایک فرد کے فنا ہونے کے بعد دوسرا فرد فوراً پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے عناصر صورت جسمیہ سے کبھی خالی نہیں ہوتے، مثلاً: ایک گلاس پانی کو دو گلاسوں میں کر دیا تو پانی کی پہلی صورت جسمیہ تو فنا ہو گئی اور اس کے ساتھ ہی دوسری دو پیدا ہو گئی، پس افراد تو حادث ہوئے اور نوع باقی رہی اس لیے وہ قدیم ہے۔

اور صورت نوعیہ کے قدیم بالجنس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی انواع تو فنا ہوتی رہتی ہیں مگر ایک نوع کے فنا ہونے کے بعد دوسری نوع فوراً پیدا ہو جاتی ہے، مثلاً: پانی جب ہوا بنتا ہے تو پانی کی صورت نوعیہ معدوم ہو جاتی ہے اور ہوا کی صورت نوعیہ پیدا ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے عناصر صورت نوعیہ سے کبھی خالی نہیں ہوتے پس صورت نوعیہ کی انواع تو حادث ہیں مگر اس کی جنس قدیم ہے، کیوں کہ وہ ہر حال میں باقی ہے۔

اس تفصیل کے بعد شارح کے قول: لکن بالنوع کی تشریح یہ ہے کہ اس کا تعلق صورِ ہا سے ہے اور صور میں دو احتمال ہے ایک تو یہ کہ اس سے صرف صورِ جسمیہ مراد ہوں۔ اس صورت میں لکن بالنوع کا مطلب واضح ہے کہ عناصر کی صورت جسمیہ قدیم بالنوع ہیں، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد صورِ جسمیہ اور نوعیہ دونوں ہوں، اس صورت میں نوع سے مراد نوع اضافی ہوگی جو عام ہے نوع حقیقی اور جنس دونوں کو۔ اور مطلب یہ ہوگا عناصر کی صورِ جسمیہ قدیم بالنوع ہیں اور صورِ نوعیہ قدیم بالجنس۔ (النمر اس)

بمعنی اُنہا: اس میں بھی دو احتمال ہیں اگر ماقبل میں صورِ ہا سے صرف صورِ جسمیہ مراد ہوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عناصر صورت جسمیہ کے افراد سے خالی نہیں ہوتے اور اگر صورِ جسمیہ اور نوعیہ دونوں مراد ہوں تو مطلب یہ ہوگا کہ عناصر صورت جسمیہ کے افراد اور صورت نوعیہ کی انواع سے کبھی خالی نہیں ہوتے۔ (النمر اس)

نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى، لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير، لا بمعنى سبق العدم عليه.

ترجمہ: ہاں! انہوں نے ان چیزوں کے حادث ہونے کے قول کو مطلق ذکر کیا ہے جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہیں لیکن غیر کی طرف محتاج ہونے کے معنی میں نہ کہ عدم کے سبقت کرنے کے معنی میں اس پر۔

فلاسفہ بھی عالم کو حادث کہتے ہیں مگر دوسرے معنی کے اعتبار سے: قوله: نعم اطلقوا القول: ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آپ نے تو یہ فرمایا کہ فلاسفہ عالم کو قدیم مانتے ہیں اور حادث ہونے کے منکر ہیں حالانکہ ان کی کتابوں میں ما سوي اللہ کے حادث ہونے کی تصریح ہے۔

جواب یہ ہے کہ وہ لوگ اگرچہ اللہ تعالیٰ کے ماسوئی تمام چیزوں کو حادث مانتے ہیں مگر اس کا مطلب دوسرا بیان کرتے ہیں جو عالم کے قدیم اور ازلی ہونے کے منافی نہیں ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ فلاسفہ حدوث کی دو قسمیں کرتے ہیں، حدوث ذاتی اور حدوث زمانی۔

حدوث ذاتی کے معنی ہیں: کسی شے کا اپنے وجود میں غیر یعنی علت کا محتاج ہونا مگر وہ چیز کبھی بھی معدوم نہ ہو بلکہ ہمیشہ سے موجود ہو پس حادث بالذات ان کے نزدیک وہ ہے جس کا وجود غیر سے مستفاد ہو اور وہ ہمیشہ سے موجود ہو ایسی چیزیں ان کے نزدیک مندرجہ ذیل ہیں (۱) عقول عشرہ، نفوس فلکیہ، افلاک کا ہیولی اور ان کی صورت جسمیہ ونوعیہ، عناصر کا ہیولی اور ان کی صورت جسمیہ (معین الفلسفہ: ۱۵۶)

اور حدوث زمانی کے معنی ہیں: کسی چیز کے وجود سے پہلے عدم کا ہونا یعنی اس پر ایک وقت ایسا گذرا ہو جس میں وہ معدوم رہی ہو، متکلمین کے نزدیک اسی معنی کے اعتبار سے سارا عالم حادث ہے اور فلاسفہ اس معنی کے اعتبار سے پورے عالم کو حادث نہیں مانتے (ایضاً)

اسی طرح فلاسفہ کے نزدیک قدم کی بھی دو قسمیں ہیں: قدم ذاتی، قدم زمانی۔

قدم ذاتی کے معنی ہیں: کسی چیز کا اپنے وجود میں دوسری چیز کا محتاج نہ ہونا، پس قدم بالذات وہ ہے جس کا وجود ذاتی ہو غیر سے مستفاد نہ ہو۔ اور ایسی ذات صرف اللہ تعالیٰ ہے۔

اور قدم زمانی کے معنی ہیں: کسی چیز کے وجود سے پہلے عدم کا نہ ہونا پس قدم بالزمان وہ ہے جس کے وجود سے پہلے عدم نہ ہو یعنی جو ہمیشہ سے موجود ہو، فلاسفہ کے نزدیک عقول عشرہ اور افلاک وغیرہ اسی معنی کے اعتبار سے قدیم ہیں (ایضاً: ۱۵۵) اور عالم کو جو وہ حادث کہتے ہیں تو اس سے حدوث ذاتی مراد لیتے ہیں اور حدوث ذاتی اور قدم زمانی میں منافات نہیں ہے، پس ان کے نزدیک عالم حادث بالذات ہونے کے باوجود قدیم بالزمان ہے۔ اور ہم لوگ (اہل اسلام) جو عالم کو حادث کہتے ہیں تو اس سے حدوث زمانی مراد ہے اور حدوث زمانی اور قدم زمانی میں منافات ہے، پس جو چیز حادث بالزمان ہوگی وہ قدیم نہیں ہو سکتی۔

ثم أشار إلى دليل حدوث العالم بقوله (إذ هو) أي العالم (أعيان وأعراض) لأنه إن قام بذاته فعين وإلا فعرض، وكل منهما حادث لما سبق. ولم يتعرض له المصنف لأن الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر، كيف؟ وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالأعيان ما) أي ممكن

(يَكُونُ لَهُ قِيَامٌ بَذَاتِهِ) بقربنة جَعْلِهِ مِنْ أَقْسَامِ الْعَالَمِ.

ترجمہ: پھر اشارہ کیا عالم کے حادث ہونے کی دلیل کی طرف اپنے اس قول سے: ”اس لیے کہ وہ یعنی عالم اعیان و اعراض ہے“ اس لیے کہ اگر وہ بذات خود قائم ہے تو عین ہے ورنہ تو عرض ہے، اور ان دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل سے جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔ اور مصنف رحمہ اللہ نے اس کو بیان نہیں کیا اس لئے کہ کلام اس میں طویل ہے جو اس مختصر کے لائق نہیں کیسے (لائق ہو سکتا ہے؟) درآں حالیکہ یہ محصور ہے مسائل پر نہ کہ دلائل پر۔

پس اعیان وہ شئی ہے یعنی وہ ممکن ہے جس کے لئے بذات خود قیام ہو، اس کو بنانے کے قرینے سے عالم کی اقسام میں سے۔

عالم کے حدوث کی دلیل: قَوْلُهُ: ثُمَّ أَشَارَ: متکلمین عالم کے حدوث پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ عالم کی تمام چیزیں اعیان اور اعراض میں منحصر ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے، پس عالم حادث ہے۔
ماتن نے اس دلیل کا صرف صغریٰ ذکر کیا ہے اس وجہ سے شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے دلیل کی طرف صرف اشارہ فرمایا ہے پوری دلیل نہیں بیان فرمائی۔

قَوْلُهُ: إِذْ هُوَ أَعْيَانٌ وَأَعْرَاضٌ: اعیان جمع ہے عین کی اور عین وہ ممکن ہے جو بذات خود قائم ہو جیسے انسان، حجر، حجر، قلم، کتاب وغیرہ۔ اور اعراض جمع ہے عرض کی اور عرض وہ ممکن ہے جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ وہ قائم بالغیر ہو یعنی کسی محل کے ساتھ قائم ہو، جیسے تمام ألوان، احوال، کیفیات اور صفات وغیرہ۔

قَوْلُهُ لِأَنَّهُ إِنْ قَامَ بَذَاتِهِ الْخ: یہ عالم کے اعیان و اعراض میں منحصر ہونے کی دلیل ہے۔
قَوْلُهُ وَكُلٌّ مِنْهُمَا حَادِثٌ: یہ دلیل کا کبریٰ ہے جس کو شارح نے ذکر فرمایا ہے۔

قَوْلُهُ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ: کہ کی ضمیر کا مرجع حدوث ہے اور مطلب یہ ہے کہ ماتن نے اعیان و اعراض کے حدوث کو بیان نہیں کیا جو دلیل کا کبریٰ ہے کیوں کہ اس میں کلام طویل ہے جو اس مختصر متن کے مناسب نہیں۔

قَوْلُهُ بِقَرِينَةٍ جَعْلِهِ مِنْ أَقْسَامِ الْعَالَمِ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن نے اعیان کی تعریف مالہ قیام بذاتہ سے کی ہے اور مالہ کالفظ عام ہے واجب، ممتنع اور ممکن تینوں کو، پھر شارح نے مالہ کی تفسیر ممکن سے کیوں کی؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ تعریف اعیان کی ہے اور اعیان عالم کی ایک قسم ہے۔ اور سارا عالم ممکن ہے اور ممکن کی اقسام بھی ممکن ہوتی ہے، لہذا اعیان بھی ممکن ہوں گے۔

وَمَعْنَى قِيَامِهِ بِذَاتِهِ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ: أَنْ يَتَحَيَّزَ بِنَفْسِهِ غَيْرَ تَابِعٍ تَحَيُّزُهُ لِتَحَيُّزِ شَيْءٍ آخَرَ، بِخِلَافِ الْعَرَضِ فَإِنَّ تَحَيُّزَهُ تَابِعٌ لِتَحَيُّزِ الْجَوْهَرِ الَّذِي هُوَ مَوْضُوعُهُ أَيْ مَحَلُّهُ الَّذِي يَقُومُهُ -

ترجمہ: اور اس کے بذات خود قائم ہونے کے معنی متکلمین کے نزدیک یہ ہیں کہ وہ بذات خود متحیز ہو اس حال میں کہ اس کا متحیز ہونا تابع نہ ہو دوسری شئی کے متحیز ہونے کے، برخلاف عرض کے، اس لئے کہ اس کا متحیز ہونا تابع ہے اس جوہر کے متحیز ہونے کے جو اس کا موضوع ہے یعنی اس کا وہ محل جو اس کو قائم رکھتا ہے۔

تَحَيُّزٌ، مُتَحَيِّزٌ اور حَيِّزٌ کے معنی: قولہ: وَمَعْنَى قِيَامِهِ بِذَاتِهِ: اوپر معلوم ہو چکا کہ عین کہتے ہیں قائم بالذات کو اور عرض قائم بالغیر کو، مگر اس کی تفسیر میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے اس لئے یہاں سے اس کو بیان فرماتے ہیں۔

تشریح: تشریح سے پہلے دو باتیں قابل ذکر ہیں:

پہلی بات: تَحَيُّزٌ کے معنی ہیں کسی چیز کا حَيِّزٌ میں ہونا اور حَيِّزٌ کہتے ہیں مکان کو۔ اور مُتَحَيِّزٌ اسی سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اور جو چیز کسی حَيِّز اور مکان میں ہوتی ہے وہ اس قابل ہوتی ہے کہ اس کی طرف اشارہ حسیہ مثلاً انگلی وغیرہ سے اشارہ کیا جاسکے، اس لئے تَحَيُّزٌ کے معنی قابل اشارہ حسیہ ہونا بھی بیان کرتے ہیں۔

دوسری بات: محل اور موضوع کی تعریف: عرض جس کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس کو محل اور موضوع کہتے ہیں یہ دونوں متکلمین کے نزدیک ایک ہیں البتہ فلاسفہ ان دونوں میں فرق کرتے ہیں ان کے نزدیک جوہر جس چیز کے اندر حلول کئے ہوئے ہوتا ہے وہ محل ہے جیسے صورت جسمیہ ہیولی میں حلول کئے ہوتی ہے پس ہیولی صورت جسمیہ کا محل ہے۔ اور عرض جس چیز کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس کو موضوع کہتے ہیں، موضوع اپنے وجود میں عرض کا محتاج نہیں ہوتا ہے اور محل محتاج ہوتا ہے حال کا جیسے ہیولی محتاج ہے صورت جسمیہ کا۔ (معین الفلسفہ ص ۴۶، النمر اس)

قائم بالذات اور قائم بالغیر کے معنی متکلمین کے نزدیک: اس تفصیل کے بعد عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک کسی ممکن کے قائم بالذات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ بذات خود مُتَحَيِّزٌ ہو اس کا تَحَيُّزٌ کسی کے تابع نہ جیسے انسان، مکان، شجر و غیرہ یہ سب اسی طرح کی چیزیں ہیں۔

اور کسی ممکن کے قائم بالغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ بذات خود مُتَحَيِّز نہ ہو بلکہ اس کا تَحَيُّز اس کے تابع ہو جو اس کا موضوع اور محل ہے جیسے سیاہی، سفیدی وغیرہ۔

خاتمہ: اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ متکلمین کے نزدیک اعیان و اعراض دونوں مُتَحَيِّز ہوتے ہیں، اعیان تو بالذات اور اعراض بالتبع، پس اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات اعیان و اعراض کی تعریف سے خارج ہیں کیونکہ وہ نہ تو بالذات مُتَحَيِّز ہیں نہ بالتبع۔

قرآنہ آی مَحَلُّہُ الَّذِیْ یُقَوِّمُہُ: عرض چونکہ بذات خود قائم نہیں ہوتا؛ بلکہ اپنے محل کے سہارے قائم ہوتا ہے جیسے کپڑے کی سیاہی کپڑے کے سہارے قائم ہوتی ہے اگر کپڑا نہ رہے تو سیاہی بھی نہ رہے گی پس عرض کا محل عرض کے لئے مقوم ہوتا ہے یعنی وہ اس کو قائم رکھتا ہے۔

سوال: یہاں پر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عرض جس کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس کو موضوع اور محل کہتے ہیں اور متکلمین کے نزدیک یہ دونوں ایک ہیں، اس اعتبار سے موضوع کی تفسیر صرف محل کے لفظ سے کافی تھی، محل کے بعد الذی بقومہ کی ضرورت نہ تھی، البتہ فلاسفہ کے نزدیک دونوں میں فرق ہے اس کے اعتبار سے موضوع کی تفسیر صرف محل سے کافی نہ ہوگی، لہذا یہ تفسیر فلاسفہ کی اصطلاح پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ محل کے بعد الذی بقومہ کا اضافہ بطور صفت کاشفہ کے ہے یا لغوی معنی سے اجزاء کے لئے ہے۔

وَمَعْنٰی وجودِ العرض فی الموضوع: هو أنَّ وجودہ فی نفسہ هو وجودہ فی الموضوع، ولہذا یمتنع الانتقال عنہ. بخلاف وجود الجسم فی الخیز فإن وجودہ فی نفسہ أمرٌ ووجودہ فی الخیز أمرٌ آخر، ولہذا ینتقل عنہ.

وعند الفلاسفة معنی قیام الشئ بذاتہ: استغناؤہ عن محل یقوّمہ. ومعنی قیامہ بشئ آخر: اختصاصہ بہ بحيث یصیر الأول نعتاً، والثانی منعتاً سواء کان متحیزاً کما فی سواد الجسم، أولاً، کما فی صفات الباری عز اسمہ والمجردات.

ترجمہ: اور عرض کے موضوع میں موجود ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا وجود فی نفسہ وہی اس کا وجود فی الموضوع ہے۔ اور اسی وجہ سے اس سے انتقال ممنوع ہوتا ہے۔ برخلاف جسم کے چیز میں موجود ہونے کے، اس لئے کہ اس کا

وجودی نفسہ اور شی ہے اور اس کا وجود فی الحیز دوسری شی ہے اور اسی وجہ سے وہ اس سے منتقل ہو سکتا ہے۔

اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شی کے بذات خود قائم ہونے کے معنی: اس کا مستغنی ہونا ہے ایسے محل سے جو اس کو قائم رکھے۔ اور کسی شی کے کسی دوسری شی کے ساتھ قائم ہونے کے معنی: اس کا مختص ہونا ہے اس کے ساتھ اس طور پر کہ ہو جائے شی اول نعت اور شی ثانی منعت۔ برابر ہے کہ وہ متحیز ہو جیسا کہ جسم کی سیاہی میں، یا (متحیز) نہ ہو جیسا کہ باری عز اسمہ اور مجردات کی صفات میں۔

قوله: وَمَعْنَى وَجُودِ الْعَرَضِ فِي الْمَوْضُوعِ: اور عرض کے موضوع یعنی محل میں موجود ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا وجود فی نفسہ وہی اس کا وجود فی الموضوع ہے یعنی دونوں ایک ہیں اور ذاتی طور پر ان میں اتحاد ہے، اسی وجہ سے عرض کا اپنے موضوع سے دوسرے موضوع کی طرف انتقال ممتنع ہے؛ کیونکہ جب اس کا وجود فی نفسہ وہی اس کا وجود فی الموضوع ہے تو جس وقت وہ موضوع سے جدا ہوگا تو جدا ہوتے ہی معدوم ہو جائے گا پس وہ دوسرے موضوع کی طرف کیسے منتقل ہو سکتا ہے؟

قوله بِخِلَافِ وَجُودِ الْجِسْمِ فِي الْحَيْزِ: برخلاف جسم کے حیز میں موجود ہونے کے، اس لئے کہ اس کا یعنی جسم کا وجود فی نفسہ اور شی ہے اور اس کا وجود فی الحیز اور شی ہے یعنی دونوں ایک نہیں ہیں؛ بلکہ چیز اور مکان سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی جسم کا اپنا ایک وجود ہوتا ہے، لہذا وہ اپنے چیز سے دوسرے چیز کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ قائم بالذات اور قائم بالغیر کے معنی فلاسفہ کے نزدیک: قوله: وَعِنْدَ الْفَلَسَفَةِ: اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شی کے قائم بالذات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شی ایسے محل سے مستغنی ہو جو اس کو قائم رکھے۔

محل کو بقومہ کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر ایسا نہ کرتے تو صورت جسمیہ قائم بالذات ہونے سے خارج ہو جاتی؛ کیوں کہ وہ اپنے محل یعنی ہیولی سے مستغنی نہیں ہوتی ہے، مگر جب محل کو بقومہ کے ساتھ مقید کر دیا تو اب وہ خارج نہیں ہوگی، کیوں کہ وہ اپنے محل یعنی ہیولی کی اگرچہ محتاج ہوتی ہے، لیکن ہیولی اس کے لیے مقوم نہیں ہوتا ہے۔

قوله وَمَعْنَى قِيَامِهِ بِشَيْءٍ آخَرَ: اور کسی شی کے دوسری شی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب فلاسفہ کے نزدیک یہ ہے کہ شی اول کا شی ثانی کے ساتھ ایسا خصوصی تعلق ہو جس کی بنا پر شی اول کا نعت یعنی صفت اور شی ثانی کا منعت یعنی موصوف بننا صحیح ہو۔ برابر ہے کہ وہ یعنی شی اول یا شی ثانی متحیز ہو جیسے سواد جسم کے اندر کہ سواد کا جسم کے

ساتھ ایسا تعلق ہے جس کی بنا پر سواد کا صفت اور جسم کا موصوف بننا اور جسم اسود کہنا صحیح ہے اور یہ دونوں تمیز بھی ہیں، یا وہ تمیز نہ ہو جیسا کہ باری تعالیٰ اور مجردات کی صفات مثلاً علم، قدرت، حیات وغیرہ کے اندر، کہ ان کا باری تعالیٰ کے ساتھ ایسا تعلق ہے جسکی بنا پر ان کو صفت اور باری تعالیٰ کو موصوف بنانا اور اللہ العلیم، اللہ القدیر کہنا صحیح ہے اور اللہ کی ذات و صفات تمیز نہیں ہیں۔

مُجَرَّدَات کے معنی: فلاسفہ کے نزدیک اس سے مراد وہ مخلوق ہے جو جو ہر یعنی قائم بالذات ہے اور غیر مادی ہے یعنی نہ تو وہ جسم ہے اور نہ ہی وہ کسی تجز اور مکان میں ہے جیسے عقول و نفوس ناطقہ وغیرہ۔ اور متکلمین ان کے وجود کا انکار کرتے ہیں۔

فَالْبَدَّةُ :- فلاسفہ کے نزدیک قائم بالذات کی جو تعریف ہے وہ چونکہ ذات باری تعالیٰ پر بھی صادق آتی ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا عین ہونا لازم آتا ہے، اسی طرح قائم بالغیر کی جو تعریف ہے وہ صفات باری تعالیٰ پر بھی صادق آتی ہے جس سے صفات کا عرض ہونا لازم آتا ہے اور تمام اعیان و اعراض متکلمین کے نزدیک حادث ہیں تو اس سے ذات و صفات کا حادث ہونا لازم آتا ہے اس لئے متکلمین نے قائم بالذات اور قائم بالغیر کی دوسری تعریف کی تاکہ ذات و صفات کا حادث ہونا لازم نہ آئے۔

تصحیح: مطبوعہ نسخوں میں ہو ان وجودہ کے بعد ای نفسہ ہے، اور مخطوطات میں فی نفسہ ہے اور یہی صحیح ہے جیسا کہ اگلی سطر میں ہے۔ تصحیح مخطوطات سے کی گئی ہے۔

(وہو) ای ما له قیام بذاتہ من العالم (إمّا مُرَكَّبٌ) مِنْ جُزْئَيْنِ لِمُصَاعِدَا (وہو الجسم) وعند البعض لا بدّ له من ثلثة أجزاء لِيَتَحَقَّقَ الْأَبْعَادُ الثَّلَاثَةُ أَعْنَى الطُولِ وَالْعَرْضَ وَالْعُمُقَ. وعند البعض من ثمانية أجزاء لِيَتَحَقَّقَ تَقَاطُعُ الْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ عَلَى زَوَايا قَائِمَةٍ.

ترجمہ: اور وہ یعنی عالم کی وہ قسم جس کے لئے بذات خود قیام ہو، یا تو مرکب ہوگی دو جز سے یا زیادہ سے اور وہ جسم ہے۔ اور بعض کے نزدیک اس کے لئے تین اجزاء ضروری ہیں تاکہ متحقق ہو جائیں ابعاد ثلاثہ، میں مراد لیتا ہوں طول اور عرض اور عمق کو۔ اور بعض کے نزدیک آٹھ (اجزاء ضروری ہیں) تاکہ متحقق ہو جائے ابعاد ثلاثہ کا ایک دوسرے کو کاٹنا سیدھے زاویوں پر۔

لغات: لمصاعداً: یا زیادہ سے، فابمعنی او، اور مصاعد کے معنی: زائد، یہ منصوب ہے حال ہونے کی بنا پر، اور اس

کاعائل اور ذوالحال دونوں محذوف ہوتے ہیں اس کی تقدیر یہ ہے إما مرکب من جزئین فقط او منہما حال کون الت ترکیب صاعداً ای زائدا۔ (مرقاۃ المفاتیح: ۲/۲۸۳ باب القراءة)

قولہ وهو ای ماله قیام بذاتہ: یہاں سے عین کی اقسام بیان کر رہے ہیں۔ ہو کا مرجع ماله قیام بذاتہ ہے جس کا نام عین ہے، پس عین دو حال سے خالی نہیں یا تو مرکب ہوگا یا غیر مرکب؟ اول کا نام جسم ہے اور دوسرے کا نام جوہر ہے جس کو جزء الاستحزائی بھی کہتے ہیں۔

قولہ وهو الجسم: یعنی جو عین دو یا دو سے زیادہ اجزاء سے مرکب ہو وہ جسم ہے یہ جمہور اشاعرہ کا مذہب ہے ان کے نزدیک جسم نام ہے جوہر مرکب کا اور صرف دو جز سے ترکیب کا تحقیق ہو جاتا ہے اس واسطے جسم کے تحقق کے لیے صرف دو جز کافی ہیں۔

وعند البعض: اور بعض کے نزدیک جسم کے تحقق کے لئے کم از کم تین اجزاء ضروری ہیں، یہ بعض اشاعرہ کا مذہب ہے ان کے نزدیک جسم نام ہے اس جوہر کا جو قابل ابعاد ثلاثہ ہو یعنی اس میں طول عرض اور عمق فرض کئے جاسکتے ہوں۔ اور ابعاد ثلاثہ کے تحقق کے لئے کم از کم تین اجزاء ضروری ہیں اس طور پر کہ ایک جز مثلاً الف کو دوسرے جز مثلاً با کے برابر میں رکھا جائے اور تیسرے جز مثلاً جیم کو ان دونوں کے ملنے پر رکھا جائے۔ اس طرح (الف با ج) ان تینوں کے ملنے سے تین خطوط وجود میں آئیں گے جن میں سے ہر خط دو جز سے مرکب ہوگا پہلا خط تو الف اور با سے مرکب ہوگا، دوسرا با اور جیم سے اور تیسرا جیم اور الف سے اس طرح تین اجزاء سے ابعاد ثلاثہ کا تحقق ہو جائے گا۔ ایک اشکال: جاننا چاہئے کہ یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے اور اس اشکال کا سمجھنا موقوف ہے ابعاد ثلاثہ کے معنی جاننے پر اس لئے اس کے معنی بیان کئے جاتے ہیں۔

ابعاد ثلاثہ اور طول، عرض اور عمق کے معنی: ابعاد جمع ہے معد کی جس کے لغوی معنی دوری اور درازگی (پھیلاؤ) کے ہیں، اور اصطلاح میں ابعاد ثلاثہ سے مراد طول، عرض عمق ہوتے ہیں اور لغت کے اعتبار سے جسم کے اندر جو پھیلاؤ اور درازگی سب سے زیادہ ہوتی ہے اس کو طول (لسبائی) کہتے ہیں اور جو اس سے کم ہوتی ہے اس کو عرض (چوڑائی) کہتے ہیں اور جو سب سے کم ہوتی ہے اس کو عمق (موٹائی) کہتے ہیں۔

اور عرف میں جسم کے اندر جو خط پہلے فرض کیا جائے وہ طول ہے۔ اور جو خط دوسرے نمبر پر فرض کیا جائے


اس طور پر کہ وہ پہلے کوکاٹ کر گزرنے والا ہو سیدھے زاویوں پر اس کو عرض کہتے ہیں۔ اور جو خط تیسرے نمبر پر فرض کیا جائے اس طور پر کہ وہ پہلے دونوں کوکاٹ کر گزرنے والا ہو سیدھے زاویوں پر اس کو عمق کہتے ہیں۔ مثلاً آدمی کے اندر ایک خط سر سے حیر کی جانب فرض کریں اور دوسرا ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ کی جانب تو یہ پہلے کوکاٹتے ہوئے گزرنے گا اور اس سے چار سیدھے زاویے پیدا ہوں گے، پھر تیسرا خط سینے سے پیٹھ کی جانب فرض کریں تو یہ پہلے دونوں کوکاٹتا ہوا گزرنے گا اور اس سے مزید آٹھ سیدھے زاویے اور پیدا ہوں گے، اس طرح کل بارہ زاویے ہو جائیں گے جو سب قائم (سیدھے) ہوں گے۔

اب اشکال کی تقریر یہ ہے کہ تین اجزاء کے ملنے سے جو تین خطوط پیدا ہوتے ہیں ان میں تقاطع تو نہیں ہوتا پھر ان سے ابعاد مثلاً ش کا تحقق کیسے ہوگا؟

جواب:- یہاں ابعاد مثلاً ش یعنی طول، عرض، عمق کے لغوی یا عرفی معنی مراد نہیں ہیں بلکہ طول سے مراد وہ خط ہے جو اولاً فرض کیا جائے اور عرض سے مراد وہ خط ہے جو ثانیاً فرض کیا جائے اور عمق سے مراد وہ خط ہے جو ثالثاً یعنی تیسرے نمبر پر فرض کیا جائے تقاطع (ایک دوسرے کو کاٹنے) کی شرط سے قطع نظر کرتے ہوئے۔

زاویہ کی تعریف: زاویہ: زاویہ کی جمع ہے دو خط کے احاطہ غیر تاتمہ سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اس کو زاویہ کہتے ہیں۔ بالفاظ دیگر: دو خط مستقیم کے ایک نقطہ پر ملنے سے جو کوٹا پیدا ہو، اسے زاویہ کہتے ہیں، اس طرح (فیروز اللغات اردو) اور بعض نے یہ تعریف کی ہے: دو ایسے خطوں کے درمیان کا کھلا ہوا حصہ جو ایک دوسرے کو کاٹتے ہوں اس طرح + (انجم الوسیط)

زاویہ کی اقسام: اس کی تین قسمیں ہیں: قائمہ، حادہ، منفرجہ۔ جب ایک خط کے وسط میں دوسرا خط اس طرح سے ملے کہ اس سے پیدا ہونے والے دونوں گوشے برابر ہوں اس طرح ۱۔ تو ان کو زاویہ قائمہ کہتے ہیں اور اگر دوسرا خط کسی جانب جھکا ہوا ہو تو جدھر جھکا ہوا ہوگا ادھر کا گوشہ چھوٹا ہوگا اور دوسری طرف کا بڑا، پس چھوٹے گوشے کو حادہ اور بڑے کو منفرجہ کہتے ہیں: حادہ ۲۔ منفرجہ ۳۔ بالفاظ دیگر: زاویہ قائمہ وہ ہے جو پورے ۹۰ درجے کا ہو (دائرہ پورا

۳۶۰ درجے کا ہوتا ہے تو اس کا چوتھائی نوے درجے کا ہوگا اس طرح  اور زاویہ حادہ وہ ہے جو زاویہ قائمہ سے چھوٹا ہو، اور منفرجہ وہ ہے جو زاویہ قائمہ سے بڑا ہو۔ (فیروز اللغات اردو)

وعند البعض من ثمانية اجزاء: اور بعض کے نزدیک جسم کے تحقق کے لئے آٹھ اجزاء ضروری ہیں ان کے نزدیک جسم نام ہے اس جوہر کا جس میں ابعاد ثلاثہ اس طور پر فرض کرنا ممکن ہو کہ وہ ایک دوسرے کو کاٹنے والے ہوں سیدھے زاویوں پر۔ (۱)

اور اس کے لئے کم از کم آٹھ اجزاء ضروری ہیں اس طور پر کہ جب دو جزء کو ایک دوسرے کے برابر میں رکھا جائے گا اور دو کو ان دونوں کے ملتی پر دونوں طرف سے اس طرح ۹۰° تو ان چار اجزاء کے ملنے سے ایک سطح وجود میں آئے گی جس میں دو خط اس طرح فرض کر سکتے ہیں کہ ان کا باہم تقاطع ہو رہا ہو سیدھے زاویوں پر، پس یہ دونوں خط طول و عرض کہلائیں گے اور ان کے باہمی تقاطع سے چار زاویے پیدا ہوں گے، پھر ان چاروں کے اوپر دوسرے چار اجزاء رکھے جائیں گے جس سے کچھ موٹائی پیدا ہوگی تو اب اس میں تیسرا خط اس طرح فرض کر سکتے ہیں کہ وہ پہلے دونوں کو کاٹنے والا ہو سیدھے زاویوں پر، یہ تیسرا خط عمق کہلائے گا اور اس کا پہلے دونوں کے ساتھ تقاطع ہونے سے مزید آٹھ سیدھے زاویے اور پیدا ہوں گے، چار ایک طرف اور چار دوسری طرف پس تینوں خطوط کے باہمی تقاطع سے کل بارہ زاویے بنیں گے جو سب کے سب قائمہ ہوں گے۔ (۲)

(۱) ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد للثلاثة متقاطعة على قوائم (مبيد: ۶۳) قد عرف الجسم الطبيعي باله هو الجوهر الطويل العريض العميق بمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعدد كيف شئت وهو الطول ثم بعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم وهو العرض ثم بعد آخر مقاطع للمعدن على قوائم وهو العمق (بدیه سعید ص ۱۹)

(۲) ان كل جسم يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا، البعد المفروض اولاً يسمى بالطول والبعد المفروض ثانياً مقاطعاً للاول على الزوايا القوائم الاربع يسمى بالعرض. والبعد المفروض ثالثاً مقاطعاً لكل منهما على نقطة تقاطعهما يسمى بالعمق، وهذا البعد يحصل بتقاطعه مع كل منهما اربعة قوائم ايضاً. فان الامتداد اذا قاطع الامتداد على القيام يحصل منهما اربع قوائم البتة كالاربعة الحاصلة من تقاطع الامتدادين العرض والطول، فالعمق اذا قاطع الطول والعرض كليهما على نقطة التقاطع فحصلت اربع قوائم بتقاطعه مع الطول. وهو الواقعة بين كل نصف من العرض وكل نصف من الطول. واربعة قوائم آخر بتقاطعه من العرض بين كل نصف من العرض ونصف من العمق. فمجموع الزوايا القوائم الحاصلة من الامتدادات اثني عشر ومن ههنا قيل الجسم جوهر يتقاطع فيه الابعاد الثلاثة على اثني عشر من الزوايا القوائم (حاشية عين القضاة ص ۱۴۹)

ولی کشاف اصطلاحات الفنون: قالت المعتزلة: الجسم هو الطویل العریض العمیق، ثم اختلفوا فی اقل ما یتربک من الجسم من الجواهر الفردة، فقال النظام: لا یتألف الجسم الا من اجزاء غیر متناهية، وقال الجبائی: یتألف الجسم من اجزاء ثمانية، بأن یوضع جزء ان لیحصل الطول، وجزء ان اخر ان علی جنبه لیحصل العرض، واربعة اخرى فوق تلك الاربعة لیحصل العمق. (۳۵۱:۱)

ولیس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء، بل هو نزاع في أن المعنى الذي وُضِعَ لفظ الجسم بإزائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا؟

ترجمہ: اور یہ ایسا نزاع لفظی نہیں ہے جو لوٹنے والا ہو اصطلاح کی طرف تاکہ اس کو دفع (ختم) کیا جائے یا اس طور کہ ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ اتفاق کر لے اس پر جس کو چاہے بلکہ یہ اس میں اختلاف ہے کہ بے شک وہ معنی جس کے مقابل میں لفظ جسم کو وضع کیا گیا ہے اس میں دو اجزاء سے ترکیب کافی ہے یا نہیں؟

ولیس هذا نزاعاً لفظياً: یہاں سے شارح جسم کی ترکیب میں جو اختلاف اور پر مذکور ہوا اس کی نوعیت بیان کر رہے ہیں، جاننا چاہئے کہ اختلاف کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقی دوسرا لفظی، پھر نزاع لفظی بھی کئی قسم کا ہوتا ہے ایک تو ان میں سے نزاع اصطلاحی ہے، جیسے کلمہ کی تعریف میں نحو یوں اور منطقیوں کا اختلاف ہے، عند النحلة:

الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد۔ اور عند المناطقه الكلمة: لفظ مفرد يدل بهیئتہ علی زمان، یہ اختلاف غیر مفید ہوتا ہے اس کو بیان کرنے میں کوئی فائدہ نہیں؛ کیوں کہ ہر شخص کو یہ اختیار ہے کہ جو چاہے اپنی اصطلاح مقرر کر لے، علماء لغت کا قول ہے لا مُشاحَّة فی الاصطلاح (اصطلاح میں اختلاف و اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے)

دوسری قسم نزاع لفظی کی یہ ہے کہ کسی لفظ کے لغوی یا عرفی معنی کی تعیین و تحقیق میں اختلاف ہو، یہ اختلاف مفید ہوتا ہے اور اس لائق ہوتا ہے کہ اس سے بحث کی جائے، پس شارح کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ یہ اختلاف نزاع لفظی اصطلاحی نہیں ہے تاکہ اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ ہر شخص کو یہ اختیار ہے جو چاہے اپنی اصطلاح مقرر کر لے بلکہ یہ اختلاف دوسری قسم کا ہے یعنی یہ اختلاف اس میں ہے کہ جسم لغت یا عرف میں جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کے تحقق کے لئے کیا محض ترکیب یعنی دو جز کافی ہیں یا نہیں؟

شیخ محمد علی تھانوی فرماتے ہیں: أن المراد أن ما یسمیہ کل واحد بالجسم ویطلقه هل یكفی فی حصوله الانقسام مطلقاً أو الانقسام فی الجهات الثلاث، فالنزاع لفظی بمعنی انه نزاع فی ما یطلق علیه لفظ الجسم، ولیس لفظیاً بمعنی ان یكون النزاع راجعاً الى مجرد اللفظ

والاصطلاح لا فی المعنی (کشاف ۲۵۱:۱)

سند: اس اختلاف کے بارے میں صاحب مواقف (قاضی عضد الدین رحمہ اللہ متوفی ۷۷۵ھ) نے یہ فرمایا

ہے نِزَاعٌ لَفْظِيٌّ لَا يُجْدِي نَفْعًا (یعنی یہ نزاع لفظی ہے جو کوئی نفع نہیں دیتا) اس سے بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ نزاع اصطلاحی ہے جو غیر مفید ہوتا ہے اور شارح اپنے کلام لیس نزاعاً لفظیاً الخ سے اس کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ اور بعض نے دونوں میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے بایں طور کہ صاحب مواقف کی مراد ان کے قول: "نِزَاعٌ لَفْظِيٌّ لَا يُجْدِي نَفْعًا" سے دوسری قسم کا نزاع لفظی ہے اور لَا يُجْدِي نَفْعًا کا مطلب ہے لَا يُجْدِي كَثِيرَ النِّفْعِ (یعنی زیادہ نفع بخش نہیں ہے) پس ان کے اور شارح کے کلام میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ (النمر اس)

احتج الأولون بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زيد عليه جزء واحد أنه أجسم من الآخر فلو لا أن مجرد التركيب كافٍ في الجسمية لَمَاصَر بِمَجْرَدِ زِيَادَةِ الْجُزْءِ أَزِيدَ فِي الْجَسْمِيَّةِ. وفيه نظر، لأنه أفعَلُ من الجَسَامَةِ بمعنى الضَّخَامَةِ وَعِظَمُ الْمَقْدَارِ يُقَالُ جَسَمَ الشَّيْءُ أَيَّ عَظُمَ فَهُوَ جَسِيمٌ وَجَسَامٌ بِالضَّمِّ، وَالْكَلَامُ فِي الْجِسْمِ الَّذِي هُوَ اسْمٌ لَا صِفَةً.

ترجمہ: پہلے گروہ نے استدلال کیا ہے بایں طور کہ کہا جاتا ہے دو جسموں میں سے ایک کے لئے جب اس میں صرف ایک جز کا اضافہ کر دیا جائے کہ بے شک وہ اجسم ہے دوسرے سے پس اگر محض ترکیب (یعنی صرف دو جز کا ہونا) کافی نہ ہوتا جسم ہونے کے لئے، تو وہ نہ ہوتا صرف ایک جز کی زیادتی سے جسمیت میں زیادہ بڑا۔ اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ وہ فعل ہے (یعنی اسم تفصیل ہے) جسامت سے جو ضخامت اور مقدار کے بڑے ہونے کے معنی میں ہے کہا جاتا ہے جَسَمَ الشَّيْءُ یعنی وہ شئی بڑی ہو گئی پس وہ جسم ہے اور (اس کی جمع) جسام ہے جیم کے ضمہ کے ساتھ اور گفتگو اس جسم میں ہے جو اسم ہے نہ کہ صفت۔

جسم کے لئے دو جز کافی ہونے کی دلیل: قَوْلُهُ اِحْتِجَّ الْاَوَّلُونَ: جو لوگ جسم کی تحقق کے لئے محض ترکیب یعنی دو جز کو کافی قرار دیتے ہیں یہ ان کی دلیل کا بیان ہے کہ جب دو مساوی جسموں میں سے ایک کے اندر ایک جز کا اضافہ کر دیا جائے تو اس کو اجسم کہا جاتا ہے اور اجسم کے معنی ہیں جسمیت میں زیادہ بڑا، اس سے معلوم ہوا کہ جسم ہونے کے لئے محض ترکیب یعنی دو جز کا ہونا کافی ہے ورنہ صرف ایک جز کے اضافہ سے وہ اجسم نہ ہوتا۔
وَفِيهِ نَظَرٌ: شارح فرماتے ہیں کہ یہ دلیل محل نظر (غور طلب) ہے یعنی درست نہیں ہے کیوں کہ اجسم جسم سے

مشق نہیں بلکہ جسامت سے اسم تفصیل کا صیغہ ہے جس کے معنی ضخامت اور عظیم المقدار ہونے کے ہیں کہا جاتا ہے جِسْمُ الشَّیْءِ جب وہ عظیم ہو جائے فہو جَسِیمٌ وَجُسَامٌ پس الجسم کے معنی ہوں گے ضخامت اور مقدار میں زیادہ بڑا، پس یہ صیغہ صفت ہے اور ہماری گفتگو اس جسم کے اندر ہے جو نام ہے جو ہر مرکب کا نہ کہ اس جسم کے اندر جو صفت کے طور پر بولا جاتا ہے عظیم کے معنی میں۔

(أَوْ غَيْرُ مُرَكَّبٍ كَلِّجَوْهُرٍ) یعنی العین الذی لَا یَقْبَلُ الْإِنْقِسَامَ لَا فِعْلًا، وَلَا وَهْمًا، وَلَا لِرَضَا (وَهُوَ الْجُزْءُ الذِّی لَا یَتَجَزَّى) وَلَمْ یَقْل: وَهُوَ الْجَوْهَرُ، احْتِزَازًا عَنْ وُرُودِ الْمَنْعِ بِأَنْ مَالَا بِمُرَكَّبٍ لَا یَنْحَصِرُ عَقْلًا فِی الْجَوْهَرِ بِمَعْنَى الْجُزْءِ الذِّی لَا یَتَجَزَّى بَلْ لَا بُدَّ مِنْ إِبْطَالِ الْهَیُولَى وَالصُّورَةِ وَالْعُقُولِ وَالنَّفُوسِ الْمَجْرُودَةِ لِیَتِمَّ ذَلِكَ.

ترجمہ: یا غیر مرکب ہوگا جیسے جو ہر یعنی وہ عین جو انقسام کو قبول نہیں کرتا ہے نہ فعلاً نہ وہماً نہ فرضاً اور وہی جزء لا تجزئ ہے (یعنی وہ جز جو کسی طرح متجزئ نہیں ہوتا ہے) اور نہیں کہا: وَهُوَ الْجَوْهَرُ بچنے کے لئے اعتراض کے وارد ہونے سے بایں طور کہ وہ عین جو مرکب نہ ہو عقلاً منحصر نہیں ہے جو ہر یعنی جزء لا تجزئ کے اندر، بلکہ ضروری ہے ہیولی اور صورت اور عقول اور غیر مادی نفوس کو باطل کرنا، تاکہ یہ (حصر) تام ہو سکے۔

عین کی دوسری قسم قولہ أَوْ غَيْرُ مُرَكَّبٍ: یہ عین کی دوسری قسم ہے جس کا نام جو ہر ہے اور جو ہر سے مراد جو ہر فرد ہے جس کو عربی میں جزء لا تجزئ اور انگریزی میں ایٹم کہتے ہیں، متکلمین کے نزدیک جو ہر فرد یعنی جزء لا تجزئ کا وجود ہے اور اجسام طبعیہ ایسے ہی اجزاء سے مرکب ہوتے ہیں۔

قولہ یَعْنِی الْعَیْنَ الذِّی الْخ یہ جو ہر فرد کی تفسیر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو ہر فرد سے مراد وہ عین ہے جو انتہائی چھوٹا ہونے کی وجہ سے کسی بھی طرح قابل تقسیم نہ ہو، نہ فعلاً، نہ وہماً، نہ فرضاً، یعنی نہ تو اس کی تقسیم فعلی ہو سکے، نہ تقسیم وہمی، نہ فرضی، تقسیم فعلی سے مراد تقسیم حسی ہے جس سے خارج میں اجزاء بالفعل موجود ہو جائیں۔ اور جس تقسیم سے خارج میں اجزاء بالفعل موجود نہ ہوں صرف ذہن میں پائے جائیں تو اگر وہ تقسیم وہم کے ذریعے ہو تو وہ تقسیم وہمی ہے اور اگر عقل کے ذریعے ہو تو وہ فرضی ہے۔ اور بعض نے تقسیم وہمی اور فرضی کو ایک قرار دیا ہے۔

سوال مقدر کا جواب: قولہ وَلَمْ یَقْل وَهُوَ الْجَوْهَرُ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ متکلمین

کے نزدیک عین جسم اور جوہر میں منحصر ہے کیوں کہ وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو مرکب ہوگا یا غیر مرکب؟ اول کو جسم کہتے ہیں اور دوسرے کو جوہر تو ماتن نے کالجوہر کے بجائے وہو الجوہر کیوں نہیں کہا تا کہ اس سے یہ معلوم ہوتا کہ عین غیر مرکب جوہر فرد میں منحصر ہے جیسا کہ ماقبل میں عین مرکب کے بارے میں فرمایا تھا وہو الجسم۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے یہ تعبیر اس لئے اختیار کی تا کہ حکماء کی طرف سے یہ اعتراض نہ ہو کہ عین غیر مرکب جوہر فرد میں منحصر نہیں ہے بلکہ ہیولی، صورت، عقول اور نفوس مجزہ بھی غیر مرکب ہیں لہذا حصر کے دعویٰ سے پہلے ان کا ابطال کرنا چاہئے تا کہ حصر کا دعویٰ تام ہو۔

وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد أعني الجزء الذي لا يتجزى، وتركب الجسم إنما هو من الهيولى والصورة. وأقوى أدلة إثبات الجزء أنه لو وضعت كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم، إذ لو تماسه بجزئين لكان فيها خطٌ بالفعل، فلم تكن كرة حقيقية.

ترجمہ: اور فلاسفہ کے نزدیک کوئی وجود نہیں ہے جوہر فرد یعنی جزء لا يتجزى کا اور جسم کا مرکب ہونا بے شک وہ ہیولی اور صورت سے ہے۔

اور جزء کے اثبات کے دلائل میں قوی تر یہ ہے کہ اگر رکھا جائے کسی کرۂ حقیقی کو کسی سطح حقیقی پر تو وہ اس کو نہیں مس کرے گا مگر ایک ایسے جزء کے ذریعہ جو غیر منقسم ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ اس کو مس کرے دو اجزاء کے ذریعہ تو یقیناً اس میں کوئی خط ہوگا بالفعل پس وہ کرۂ حقیقی نہیں ہوگا۔

لغات: الفلاسفة: مفرد: الفيلسوف: علم فلسفہ کا ماہر: هيولى: ہر چیز کا مادہ اور اصطلاح میں اجسام طبیعیہ (مادیہ) کا وہ جوہر جس کی کوئی معین شکل و صورت نہیں ہوتی، اور اس میں مختلف اشکال و صورت قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے: كرة: ہر گول جسم، خط: وہ شے جو صرف طول میں قابل انقسام ہو نہ کہ عرض و عمق میں، سطح: ہر چیز کا بالائی وادری حصہ، سطح حقیقی: سے مراد سطح مستوی ہے۔

قوله وَعِنْدَ الْفَلَّاسِفَةِ: اور فلاسفہ یعنی مشائیہ (حکماء یونان کی ایک جماعت) کے نزدیک جوہر فرد کا کوئی وجود نہیں ہے اور جسم طبعی ان کے نزدیک ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتا ہے۔

فائدہ: مشائخ: حکماء کا ایک گروہ ہے جو مسائل نظریہ اور حقائق اشیاء کو دلائل و براہین اور علامات سے دریافت کرتا تھا اور اس کے لیے ان کو ایک دوسرے کے پاس جانا پڑتا تھا اس لیے ان کو مشائخ یا مشائخ کہتے ہیں جس کے معنی ہیں خوب چلنے والے (اس کی وجہ تسمیہ میں دوسرا قول بھی ہے جو آگے آ رہا ہے)۔ ان کے بالمقابل دوسرا گروہ اشرافین کا تھا جو بیٹھے بیٹھے محض باطن کی صفائی اور دل کی نورانیت سے مسائل و حقائق معلوم کر لیتے تھے، اشراق کے معنی روشنی اور نورانیت کے ہیں (غیاث اللغات فصل الف مقصورہ مع شین معجمہ)

اور بعض محققین کی رائے یہ ہے کہ مشائخ کا یہ نام ارسطو کے طریقہ تعلیم کی طرف مشیر ہے۔ ارسطو اتھنز کے اسٹڈیم میں چلتے چلتے لکچر دیا کرتا تھا۔ مسلمان فلاسفہ مثلاً فارابی، ابن سینا نے اسی مکتب فکر کی پیروی کی ہے، ایک قول یہ بھی ہے کہ افلاطون مشائخ کا بانی ہے اور اس حکیم کے پڑھانے کا طریقہ یہ تھا کہ چہل قدمی کرتے ہوئے پڑھاتا تھا اس لیے اس کے تلامذہ ارسطو وغیرہ مشائخ کے لقب سے مشہور ہوئے۔ (معین الفلفہ ص ۲۱)

جزء لائتجزی کے اثبات کی قوی ترین دلیل: قوله واقوی ادلة: جزء لائتجزی کے اثبات کے دلائل میں جو قوی تر دلیل ہے یہاں سے شارح (علامہ تفتازانی) اس کو ذکر فرما رہے ہیں جس کی تقریر سے پہلے چند باتیں ذہن میں رہنی چاہئیں (۱) گرہ لغت میں ہر گول چیز کو کہتے ہیں جیسے گیند۔ اور اصطلاح میں کرہ: وہ گول جسم ہے جس کے بیچ میں اگر کوئی نقطہ فرض کیا جائے تو اس سے سطح کی طرف نکلنے والے تمام خطوط ہر جانب سے برابر ہوں جیسے اور کتاب میں کرہ کے ساتھ جو حقیقہ کی قید لگی ہوئی ہے تو یہ لغوی کرہ کو خارج کرنے کے لیے ہے (۲) کرہ حقیقی میں خط بالفعل نہیں ہوتا کیوں کہ خط سطح کے کنارہ کو کہتے ہیں اور کرہ کی سطح کا کوئی کنارہ نہیں ہوتا ہے۔ (۳) کتاب میں سطح حقیقی سے مراد سطح مستوی ہے اور سطح مستوی وہ سطح ہے جو بالکل برابر و ہموار ہو جس میں ذرا بھی اونچ نیچ نہ ہو (۴) خط ایک جہت یعنی طول میں قابل تقسیم ہوتا ہے اور نقطہ کسی بھی جہت میں قابل تقسیم نہیں ہوتا اور متکلمین کے نزدیک جو ہر فرد یعنی جزء لائتجزی بھی کسی بھی جہت میں قابل تقسیم نہیں ہوتا ہے۔ دونوں میں صرف فرق یہ ہے کہ جزء لائتجزی عین یعنی قائم بالذات ہوتا ہے اور نقطہ عرض یعنی قائم بالغیر ہوتا ہے (۵) جب کسی چیز کو کسی برابر جگہ پر رکھا جائے تو اس میں جتنی زیادہ گولائی ہوگی اسی قدر اس کا کم سے کم حصہ سطح سے ملے گا۔

اس تفصیل کے بعد دلیل کی تقریر یہ ہے کہ اگر کرہ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھا جائے تو کرہ کا جتنا حصہ سطح سے ملے گا وہاں قابل تقسیم ہوگا پس وہی جزء لائتجزی ہے؛ کیوں کہ وہ اگر قابل تقسیم ہوگا تو کم از کم دو جز اس میں ضرور نکلیں گے۔

پس اس سے کرہ میں بالفعل خط کا موجود ہونا لازم آئے گا لہذا وہ کرہ حقیقی نہیں ہوگا کیوں کہ کرہ حقیقی میں خط نہیں ہوتا ہے

وأشهرها عند المشائخ وجهان: الأول: أنه لو كان كل عين منقسماً إلى نهاية لم يكن الخردلة أصغر من الجبل لأن كلا منهما غير متناهي الأجزاء، والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقليتها، وذلك إنما يتصور في المتناهي.

والثاني: أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته وإلا لما قبل الافتراق، فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزى، لأن الجزء الذي تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه لزمّت قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز، وإن لم يمكن ثبت المدعى.

ترجمہ: اور ان میں زیادہ مشہور مشائخ کے نزدیک دو دلیلیں ہیں: پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین قابل انقسام ہو لا الی نہایہ (بے انتہاء) تو نہیں ہوگا رائی پہاڑ سے زیادہ چھوٹا اس لیے کہ ان دونوں میں ہر ایک غیر متناہی اجزاء والا ہے اور بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا بے شک وہ اجزاء کے زیادہ ہونے اور اس کے کم ہونے سے ہے اور یہ بے شک متصور ہو سکتا ہے متناہی (محدود) ہی ہیں۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اس کی ذات کی وجہ سے ورنہ یقیناً وہ افتراق کو قبول نہ کرتا، پس اللہ تعالیٰ قادر ہیں اس بات پر کہ اس میں افتراق کو پیدا فرمادیں اس جز تک جو متجزی نہ ہو، اس لیے کہ وہ جز جس میں ہم نے اختلاف کیا ہے اگر اس کا افتراق ممکن ہو تو لازم آئے گا اللہ تعالیٰ کا اس پر قادر ہونا عجز (بے بسی) کو دفع کرنے کے لیے، اور اگر ممکن نہ ہو تو مدعی ثابت ہو گیا۔

لغات: لا الی نہایہ، بے انتہاء: الخردلة: رائی کا دانہ، العظم (ك): بڑا ہونا، الصغر: (ك) چھوٹا ہونا، الافتراق: اجزاء کا الگ الگ ہونا۔

جزء لا يتجزى کے اثبات کی مشہور ترین دو دلیلیں: قوله وأشهرها عند المشائخ الخ اور جزء لا يتجزى کے اثبات کے دلائل میں زیادہ مشہور مشائخ کے نزدیک دو دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر جزء لا يتجزی کا وجود نہ ہو اور ہر عین خواہ چھوٹا ہو یا بڑا اگر قابل انقسام ہو لا الی نہایہ جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں تو رائی کے دانے کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا یعنی دونوں کا برابر ہونا لازم آئے گا۔ کیوں کہ چھوٹا بڑا ہونا اجزاء کی کمی بیشی سے ہوتا ہے اور اجزاء کی کمی بیشی کا تصور اسی میں ممکن ہے جس کی تقسیم متناہی ہونے سے کہ اس میں جو قابل انقسام ہو لا الی نہایہ (یعنی بے انتہاء)۔ لہذا جب

ہر عین کی تقسیم ممکن ہوگی لایالی نہایہ تورائی کے دانے اور پہاڑ کو بھی لایالی نہایہ منقسم ماننا پڑے گا؛ کیوں کہ یہ دونوں اعیان میں سے ہیں اور جب ایسا ہوگا تورائی کے اجزاء پہاڑ کے اجزاء سے کم نہیں ہو سکتے؛ لہذا رائی کو پہاڑ کے مقابلے میں چھوٹا کہنا صحیح نہیں ہوگا؛ حالانکہ یہ بداعتہ باطل ہے، لہذا ماننا پڑے گا کہ کسی جز پر پہنچ کر تقسیم ختم ہو جائے گی اور اس کے بعد وہ قابل انقسام نہیں رہے گا، پس وہی جز ہمارے نزدیک جزء لائیتجزی ہے۔

قوله والثانی الخ: دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کا اجتماع نہیں ہے جسم کی ذات کی وجہ سے یعنی یہ اس کا ذاتی وصف نہیں ہے ورنہ جسم افتراق یعنی تقسیم کو قبول نہیں کرتا؛ کیوں کہ ذاتی وصف شی سے جدا نہیں ہوتا، حالاں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جسم افتراق کو قبول کرتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جسم کی تقسیم ممکن ہے اور اللہ تعالیٰ چوں کہ تمام ممکنات پر قادر ہیں تو وہ اس بات پر بھی ضرور قادر ہوں گے کہ جسم کے اندر جتنی تقسیم ممکن ہو سب کو پیدا کر دیں اور اس جز تک پہنچا دیں جس کی مزید تقسیم ممکن نہ ہو اور جب ایسا ہے تو جزء لائیتجزی کا ثبوت ہو جائے گا کیوں کہ جس جز کے اندر ہمارا اور فلاسفہ کا اختلاف ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کی مزید تقسیم ممکن ہوگی یا نہیں؟ اگر ممکن ہوگی تو اللہ تعالیٰ کو اس پر بھی قادر ماننا پڑے گا اور یہ خلاف مفروض ہوگا کیوں کہ ہماری گفتگو اس جز کے بارے میں ہے جو ان تمام تقسیمات کے بعد حاصل ہوا ہو جو اللہ تعالیٰ کی قدرت میں ہیں۔ اور اگر مزید تقسیم ممکن نہ ہو تو ہمارا مدعی ثابت ہو گیا۔

والکل ضعیف: أما الأول فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يسلزم ثبوت الجزء لأن حلولها في المحل ليس الحلول السرياني حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل

ترجمہ: اور ان میں سے ہر ایک کمزور ہے: بہر حال پہلی دلیل تو اس لیے کہ وہ صرف نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور وہ جز کے ثبوت کو مستلزم نہیں اس لیے اس کا حلول محل میں حلول سربانی نہیں ہے تاکہ لازم آئے اس کے منقسم نہ ہونے سے محل کا منقسم نہ ہونا۔

جزء لائیتجزی کے اثبات کی مذکورہ تینوں دلیلیں کمزور ہیں: قوله والکل ضعیف: جزء لائیتجزی کے اثبات پر جتنے دلائل پیش کیے گئے ہیں سب کمزور ہیں۔

پہلی دلیل کے کمزور ہونے کی وجہ قوله: أما الأول: پہلی دلیل کے ضعیف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے نقطہ کا ثبوت ہوتا ہے جو عرض ہے کیوں کہ دو چیزیں جب آپس میں ایک دوسرے سے ملتی ہیں تو یہ ملنا اطراف کے

ذریعہ ہوتا ہے۔ پس کرہ کا سطح مستوی سے ملنا جو ہوگا وہ بھی اطراف کے ذریعہ ہوگا۔ اور کرہ کا طرف سطح سے اور سطح عرض ہے۔ لہذا اس کا ناقابل تقسیم جز بھی عرض ہوگا اور ایسا عرض جو کسی بھی جہت میں قابل تقسیم نہ ہو وہ نقطہ ہے تو اس سے نقطہ کا ثبوت ہوا، نہ کہ جزء لا تجزئ کا؛ کیوں کہ وہ جو ہر یعنی قائم بالذات ہوتا ہے نہ کہ عرض۔

ایک سوال مقدر اور اس کا جواب: وَهُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ ثُبُوتَ الْجُزْءِ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب نقطہ کا ثبوت ہو گیا تو اس سے جزء لا تجزئ کا ثبوت بھی ہو جائے گا کیوں کہ نقطہ عرض ہے اور عرض قائم بالغیر ہوتا ہے یعنی محتاج ہوتا ہے ایسے محل کا جو اس کو قائم رکھے؛ لہذا نقطہ کے لیے بھی کوئی محل ضرور ہوگا اور عرض کا محل عرض نہیں ہو سکتا، ورنہ تسلسل لازم آئے گا؛ لہذا نقطہ کا محل بھی عرض نہیں ہوگا؛ بلکہ جو ہر ہوگا اور نقطہ چونکہ غیر منقسم ہے اس لیے اس کا محل بھی غیر منقسم ہوگا، ورنہ محل کے انقسام سے حال یعنی نقطہ کا انقسام لازم آئے گا۔ اور ایسا جو ہر جو ناقابل تقسیم ہو وہ جزء لا تجزئ ہے پس اس دلیل سے جزء لا تجزئ ثابت ہو جاتا ہے۔

جواب: جواب کی وضاحت یہ ہے کہ حلول کی دو قسمیں ہیں: حلول سریانی اور حلول طریانی۔

حال اگر محل کے ہر ہر جز میں موجود ہو، جیسے: دودھ کی سفیدی دودھ کے ہر ہر جز میں موجود ہوتی ہے تو اس کو

حلول سریانی کہتے ہیں۔ اور اگر حال محل کے ہر ہر جز میں موجود نہ ہو تو اس کو حلول طریانی کہتے ہیں۔ (۱)

حلول سریانی کے اندر حال کا غیر منقسم ہونا محل کے غیر منقسم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے، برخلاف حلول طریانی، کے اس میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ اور نقطہ کا حلول اپنے محل میں حلول سریانی نہیں ہے؛ تاکہ اس کے غیر منقسم ہونے سے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے، کیوں کہ نقطہ اپنے محل یعنی خط یا سطح وغیرہ کا کنارہ اور منہا ہوتا ہے، محل کے ہر ہر جز میں موجود نہیں ہوتا، لہذا نقطہ کے ثبوت سے جزء لا تجزئ کا ثبوت نہ ہوگا۔

وَأَمَّا الثَّانِي وَالثَّالِثُ: فَإِنَّ الْفَلَسَفَةَ لَا يَقُولُونَ بِأَنَّ الْجِسْمَ مُتَأَلِّفٌ مِنْ أَجْزَاءٍ بِالْفِعْلِ وَأَنَّهَا غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ، بَلْ يَقُولُونَ: إِنَّهُ قَابِلٌ لَا نَقْسَامَاتٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ، وَلَيْسَ فِيهِ اجْتِمَاعُ أَجْزَاءٍ أَصْلًا. وَإِنَّمَا الْعِظَمُ وَالصِّغَرُ بِاعْتِبَارِ الْمَقْدَارِ الْقَائِمِ بِهِ، لَا بِاعْتِبَارِ كَثْرَةِ الْأَجْزَاءِ وَقِلَّتِهَا. وَالْإِفْتِرَاقُ مُمْكِنٌ لَا إِلَى نِهَايَةٍ فَلَا يَسْتَلْزِمُ الْجُزْءَ.

(۱) وقال بعضهم: حلول طریانی یہ ہے کہ دو چیزوں میں ایک دوسرے کے لیے طرف ہو، جیسے: صراحی میں پانی کا طول اور خط میں نقطہ کا طول طریانی ہے (مبین الفلاسفہ ص ۸۸)

ترجمہ: اور بہر حال دوسری اور تیسری دلیل تو اس لیے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ جسم مرکب ہے اجزاء سے بالفعل اور بے شک وہ (اجزاء) غیر متناہی ہیں؛ بلکہ وہ کہتے ہیں کہ بے شک وہ انقسامات غیر متناہیہ کے قائل ہیں۔ اور نہیں ہے اس میں اجزاء کا اجتماع بالکل۔

اور بے شک بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا اس مقدار کے اعتبار سے ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے، نہ کہ اجزاء کے زیادہ ہونے اور کم ہونے کے اعتبار سے، اور افتراق ممکن ہے لا الی نہایہ پس وہ جز کو مستلزم نہیں ہوگا۔

دوسری اور تیسری دلیلوں کے مبنی کا ابطال: وَأَمَّا الثَّابِتُ: یہاں سے اثبات جزء کی دوسری اور تیسری دلیل کے ضعیف ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں اور یہ دونوں دلیلیں وہ ہیں جن کو شارحؒ نو اشہرھا الخ سے بیان فرمایا تھا۔ سب سے پہلے شارحؒ ان دونوں دلیلوں کا جو مبنی ہے اس کو باطل کر رہے ہیں پھر الگ الگ ہر ایک کا ابطال کریں گے۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ دونوں دلیلیں اس خیال پر مبنی ہیں کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر جسم کے لا الی نہایہ منقسم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ بالفعل اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اور وہ اجزاء لا متناہی ہوتے ہیں۔ حالانکہ فلاسفہ اس کے قائل نہیں ہیں، ان کے نزدیک جسم فی نفسہ یعنی تقسیم سے پہلے متصل واحد ہوتا ہے یعنی اس میں جوڑ اور اجزاء کا اجتماع نہیں ہوتا۔ اور اس کے لا الی نہایہ منقسم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کی تقسیم کی جائے گی تو کسی حد پر پہنچ کر اس کی تقسیم ختم نہیں ہوگی؛ بلکہ ہر حال میں وہ قابل انقسام رہے گا۔

دوسری دلیل کا ابطال: قَوْلُهُ وَإِنَّمَا الْعِظْمُ وَالصَّغَرُ: دونوں دلیلوں کی جو بنیاد تھی اس کو باطل کرنے بعد اب دونوں دلیلوں کا ابطال کرتے ہیں۔ دوسری دلیل کا ابطال یہ ہے کہ چھوٹے بڑے ہونے کا مدار اجزاء کی قلت اور کثرت پر نہیں ہے؛ کیوں کہ جسم کے اندر اجزاء بالفعل موجود نہیں ہوتے جیسا کہ اوپر گذرا، بلکہ چھوٹا بڑا ہونا اس مقدار کی وجہ سے ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے یعنی جسم کا طول، عرض اور عمق زیادہ ہوتا ہے تو اس کو بڑا کہتے ہیں اور کم ہوتا ہے تو اس کو چھوٹا کہتے ہیں، جیسے: روئی اجزاء میں کمی بیشی کے بغیر محض دھننے اور دبانی سے کم اور زیادہ ہو جاتی ہے

تیسری دلیل کا ابطال: قَوْلُهُ وَالْإِفْتِرَاقُ مُمَكِّنٌ لِأَلِیْ نِهَایَةِ: یہ تیسری دلیل کا ابطال ہے جس کا حاصل یہ

ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم کے اندر جتنی تقسیم ممکن ہو سب کو بالفعل پیدا کر دینا جزء لا يتجزی کے وجود کو اس وقت مستلزم ہوگا جب تقسیم کسی حد پر پہنچ کر ختم ہو جائے اور اس کے بعد ممکن نہ ہو؛ لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ تقسیم لا الی نہایہ ممکن ہے، پس وہ کسی حد پر پہنچ کر ختم نہ ہوگی۔

وَأَمَّا دِلَّةُ النَّفْيِ أَيْضًا فَلَا تَخْلُو عَنْ ضَعْفٍ وَلِهَذَا مَالَ الْإِمَامِ الرَّازِي فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ إِلَى التَّوَقُّفِ. فَإِنْ قِيلَ: هَلْ لِهَذَا الْخِلَافِ ثَمَرَةٌ؟ قُلْنَا: نَعَمْ: فَبِإِثْبَاتِ الْجَوْهَرِ الْفَرْدِ نَجَاةٌ عَنْ كَثِيرٍ مِنْ ظُلُمَاتِ الْفَلَسَفَةِ مِثْلُ إِثْبَاتِ الْهَيُولَى وَالصُّورَةِ الْمُؤَيَّدَى إِلَى قِدَمِ الْعَالَمِ وَنَفْيِ حَشْرِ الْأَجْسَادِ وَكَثِيرٍ مِنْ أَصُولِ الْهَنْدَسَةِ الْمُبْتَنِي عَلَيْهَا دَوَامُ حَرَكَاتِ السَّمَوَاتِ وَامْتِنَاعُ الْخُرْقِ وَالْإِتْيَامُ عَلَيْهَا.

ترجمہ: اور بہر حال نفی کے دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں اور اسی وجہ سے مائل ہوئے ہیں امام رازی رحمہ اللہ اس مسئلہ میں توقف کی جانب۔

پس اگر کہا جائے کیا اس اختلاف کا کوئی ثمرہ ہے؟ ہم کہیں گے ہاں جو ہر فرد (جزء لا يتجزی) کے اثبات میں نجات ہے فلاسفہ کی بہت سی تاریکیوں (گمراہیوں) سے مثلاً ہیولی اور صورت کا اثبات جو پہونچانے والا ہے عالم کے قدیم ہونے اور جسموں کے حشر کی نفی کی جانب۔ اور ہندسہ کے بہت سے اصول سے جن برہنی ہے آسمانوں کی حرکتوں کا دائمی ہونا اور ان میں خرق والتیام کا محال ہونا۔

جزء لا يتجزی کے ابطال کے دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں: قوله أَمَّا دِلَّةُ النَّفْيِ: یعنی فلاسفہ جن دلائل سے جزء لا يتجزی کا ابطال کرتے ہیں وہ بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں اسی لئے امام رازی رحمہ اللہ اس مسئلہ میں توقف کی جانب مائل ہوتے ہیں۔

فائدہ: امام رازی یہ ابو عبد اللہ فخر الدین محمد بن عمر (متوفی ۶۰۶ھ) کا لقب ہے جو معقولات و منقولات اور علوم اوائل میں یگانہ روزگار تھے، آپ مختلف کتابوں کے مصنف ہیں جن میں ”مفتاح الغیب“ جو تفسیر کبیر کے نام سے مشہور ہے، بے مثال اور بہت مقبول ہے۔

سوال: فَإِنْ قِيلَ: پس اگر کہا جائے کہ اس اختلاف کا کوئی ثمرہ ہے؟ یعنی جزء لا يتجزی کے اثبات نفی میں متکلمین

اور فلاسفہ کا جو اختلاف ہے اس پر عقائد کے باب میں کوئی ثمرہ اور نتیجہ مرتب ہوتا ہے یا نہیں؟

جواب: قُلْنَا: جواب کا حاصل یہ ہے یہ اختلاف بے فائدہ نہیں ہے بلکہ جو ہر فرد کے اثبات میں بہت سے فوائد ہیں کیوں کہ اس سے فلاسفہ کی بہت سی ظلمتوں اور گمراہیوں سے نجات مل جاتی ہے مثلاً جزء لا يتجزئ کی جگہ وہ ہیولی اور صورت جسمیہ کو ثابت کرتے ہیں اور جسم کو ان دونوں سے مرکب مانتے ہیں اور ان دونوں کا اثبات عالم کے قدیم ہونے اور حشر و نشر کی نفی کو مستلزم ہے اور یہ باتیں اسلامی عقائد کے خلاف ہیں، پس اگر جزء لا يتجزئ ثابت ہو جائے تو ان باتوں سے نجات مل جائے گی۔ اسی طرح الفلاک کی حرکتوں کا قدیم ہونا اور ان میں خرق والتقام کا محال ہونا جن اصول پر مبنی ہے جزء لا يتجزئ کے اثبات سے ان کی بھی نفی ہو جاتی ہے۔

ظَلَمَاتِ الْفَلَاسِفَةِ: اس سے مراد فلاسفہ کی وہ باتیں ہیں جو اسلامی عقائد کے خلاف ہیں۔

كَثِيرٍ مِنْ أُصُولِ الْهَنْدَسَةِ: اس کا عطف کثیر من ظلمات الفلاسفة پر ہے اور المبتنی علیہا "کثیر من اصول الهندسة" کی صفت ہے۔ لیکن اس پر بعض نے یہ اشکال کیا ہے کہ فلسفہ کی کتابوں میں دوام مساوات اور امتناع خرق والتقام کی جو دلیلیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے کوئی بھی دلیل ایسی نہیں ہے جو اصول ہندسہ پر مبنی ہو، لہذا اس کو "کثیر من اصول الهندسة" کی صفت قرار دینا کیسے صحیح ہوگا؟

بعض نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر اصول ہندسہ سے مراد کرہ اور اس کی حرکت ہے اور فلک کی حرکت کا دائمی ہونا اور اس میں خرق والتقام کا محال ہونا فلک کے کرہ ہونے پر موقوف ہے اور جزء لا يتجزئ کے اثبات سے کرہ کی نفی ہو جاتی ہے۔

اور بقول بعض المبتنی علیہا یہ کثیر من اصول الهندسة کی صفت نہیں؛ بلکہ اثبات الہیولی کی دوسری صفت ہے اس صورت میں کثیر من اصول الهندسة کا عطف کثیر من ظلمات الفلاسفة کے بجائے قدم العالم پر کرنا پڑے گا تا کہ موصوف صفت کے درمیان فصل بالا جنبی لازم نہ آئے مگر اس ترکیب میں تکلف ظاہر ہے۔

هَنْدَسَةُ کی تعریف: (یہ عربی میں ہاء کے زیر کے ساتھ اور اردو میں ہاء کے زیر کے ساتھ بولا جاتا ہے) فن تعمیر، انجینئرنگ، وہ علم ریاضی جس میں خطوط و ابعاد، سطوح و زوایا اور کمیات و مقادیر ماڈیہ سے باعتبار خواص و قیاس اور ان

کے باہمی تعلق کے تناسب سے بحث کی جاتی ہے (المجم الوسیط) اس کو انگریزی میں جیومیٹری کہتے ہیں یہ علم تعمیرات میں کام آتا ہے۔

خَرْقُ وَالتَّيَامُ کے معنی: خرق کے لغوی معنی پھٹنے کے ہیں اور التَّيَامُ کے معنی ملنے کے ہیں، اور اصطلاح میں خرق کہتے ہیں اجزاء کے جدا ہونے اور ایک ٹیڑ سے دوسرے ٹیڑ کی طرف منتقل ہونے کو اور التَّيَامُ کہتے ہیں اجزاء کے باہم ملنے کو، فلاسفہ کے نزدیک آسمان میں خرق و التَّيَامُ محال ہے اور اہل اسلام کے نزدیک ممکن ہے اللہ پاک کا ارشاد ہے: "اِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ" (الانشقاق: ۱) "اِذَا السَّمَاءُ انفطرت" (الانفطار: ۱)، بلکہ فرشتوں کا ہم وقت عروج و نزول اور واقعہ معراج اس کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں۔

(والعرض: ما لا يقوم بذاته) بل بغيره بأن يكون تابعا له في التحيز أو اختصاصه اختصاص الناعية بالمنعوت على ما سبق، لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم، فإن ذلك إنما هو في بعض الأعراض (ويحدث في الأجسام والجواهر) قيل: هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى. وقيل: لا بل هو بيان حكمه.

ترجمہ: اور عرض وہ ہے جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ (وہ قائم ہو) اپنے غیر کے ساتھ بایں طور کہ وہ اس کے تابع ہو تحیز میں، یا مختص ہو اس کے ساتھ صفت کے مختص ہونے کی طرح موصوف کے ساتھ جیسا کہ گذر چکا، نہ کہ بایں معنی کہ اس کا تصور ممکن نہ ہو بغیر محل کے، جیسا کہ بعض کو وہم ہوا ہے، اس لئے کہ بے شک یہ بات تو صرف بعض اعراض میں ہے،

اور وہ (عرض) پیدا ہوتا ہے اجسام اور جواہر میں، کہا گیا ہے کہ یہ تعریف کا تتمہ ہے اللہ تعالیٰ کی صفات سے احتراز کے لیے، اور کہا گیا ہے نہیں، بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے۔

عرض کی تعریف: قوله والعرض الخ: یہاں سے ماتن امام نسفی "عرض کی تعریف بیان کر رہے ہیں کہ عرض وہ ہے جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو بایں طور کہ وہ غیر کے تابع ہو تحیز میں یا مختص ہو غیر کے ساتھ نعت یعنی صفت کے مختص ہونے کی طرح منعوت یعنی موصوف کے ساتھ۔

بأن يَكُونُ تَابِعًا لَخ: قائم بالغیر کے معنی متکلمین کے نزدیک ہیں۔ اور اَوْ مُخْتَصًّا بِهِ یہ معنی فلاسفہ کے

زردیک ہیں۔

عَلَى مَا سَبَقَ الْخ: قائم بالغیر کی تفسیر میں یہ اختلاف بھیجے ایمان کی تعریف کے ذیل میں گذر چکا ہے۔
لَا يَمَعْنِي أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ الْخ: بعض نے قائم بالغیر کا مطلب یہ بیان کیا ہے جس کا تصور ممکن نہ ہو بالغیر محل کے۔
شارح اس کی تردید کر رہے ہیں کیوں کہ یہ تعریف جامع نہیں ہے اس لئے کہ اعراض کی نو (۹) قسمیں ہیں کم، کیف، این، متی، فعل، انفعال، وضع، ملک اور اضافت، ان میں سے پہلے دو کو اعراض غیر نسبیہ اور باقی سات کو اعراض نسبیہ کہا جاتا ہے اور اعراض نسبیہ کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ جس کا تصور دوسری چیز یعنی محل کے بغیر ممکن نہ ہو، پس اگر قائل بالغیر کی تفسیر: ”مَالَا يُمْكِنُ تَعْقِلُهُ بَدُونِ الْمَحَلِّ“ سے کی جائے گی تو یہ تعریف صرف اعراض نسبیہ کو شامل ہوگی نہ کہ تمام اعراض کو۔

قوله قِيلَ هُوَ مِنْ تَمَامِ التَّعْرِيفِ الْخ: ماتن کے قول یہ حدث فی الاجسام کے بارے میں اختلاف یہ ہے کہ یہ عرض کی تعریف کا جز اور تتمہ ہے یا اس سے خارج ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ تعریف کا جز ہے اور اس کے ذریعے صفات باری تعالیٰ سے احتراز مقصود ہے بایں طور کہ عرض حادث ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں، اور بعض نے کہا کہ یہ تعریف سے خارج ہے؛ کیوں کہ عرض کی تعریف میں ”ما“ سے مراد ممکن ہے جو صفات باری تعالیٰ کو شامل ہی نہیں ہے لہذا اس کو خارج کرنے کی ضرورت بھی نہیں، پس ماتن رحمہ اللہ کا قول یہ حدث فی الاجسام الخ تعریف کا جز نہیں بلکہ اس کے حکم کا بیان ہے۔

(كَالْأَلْوَانِ) وَأَصُولُهَا قِيلَ: السَّوَادُ وَالْبَيَاضُ، وَقِيلَ: الْحُمْرَةُ وَالْخَضْرَاءُ وَالصُّفْرَةُ أَيْضًا، وَالْبَوَاقِي بِالْتَرْكِيبِ (وَالْأَكْوَانِ) وَهِيَ الْجَمْعُ وَالْإِفْتِرَاقُ وَالْحَرَكَةُ وَالسَّكُونُ (وَالطُّعُومُ) وَأَنْوَاعُهَا بِسَعَةِ: وَهِيَ الْمَرَارَةُ وَالْحَرَقَةُ وَالْمُلُوحَةُ وَالْعُفُوصَةُ وَالْحُمُوضَةُ وَالْقَبْضُ وَالْحَلَاوَةُ وَالذُّسُومَةُ وَالنَّفَاقَةُ. ثُمَّ يَحْصُلُ بِحَسَبِ التَّرْكِيبِ أَنْوَاعٌ لَا تُحْصَى (وَالرَّوَائِحُ) وَأَنْوَاعُهَا كَثِيرَةٌ وَلَيْسَتْ لَهَا أَسْمَاءُ مَخْصُوصَةٌ. وَالْأَظْهَرُ أَنَّ مَا عَدَا الْأَكْوَانَ لَا يَعْرِضُ إِلَّا لِالْأَجْسَامِ.

ترجمہ: جیسے رنگ۔ اور اس کے اصول کہا گیا ہے کہ سیاہی اور سفیدی ہیں اور کہا گیا ہے کہ سرخی اور سبزی اور زردی بھی، اور باقی ترکیب سے ہے اور (جیسے) اکوان اور وہ اجتماع، اور افتراق اور حرکت اور سکون ہیں،

اور (جیسے) مزے اور ان کی قسمیں نو ہیں اور وہ کڑوا پن، اور تیزی، اور کھارا پن اور کیلا پن اور ترشی اور پکڑنا و سکونا اور مٹھاس اور چکناہٹ اور پھیکا پن ہیں، پھر حاصل ہوتی ہیں ترکیب کے اعتبار سے بے شمار قسمیں، اور (جیسے) بوئیں۔ اور ان کی قسمیں بہت ہیں اور ان کے لئے مخصوص (الگ الگ) نام نہیں ہیں۔ اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ جو اعراض اکوان کے علاوہ ہیں وہ نہیں پیدا ہوتے مگر اجسام میں۔

قوله كَالْأَلْوَانِ: یہ عرض کی پہلی مثال ہے۔ الوان (رنگ) تو بے شمار ہیں لیکن ان میں اصول بسیطہ صرف دو ہیں سیاہی اور سفیدی۔ اور بعض نے سرخی، سبزی اور زردی کو بھی اصول میں سے قرار دیا ہے اور باقی الوان ترکیب سے حاصل ہوتے ہیں۔

قوله وَالْأَسْكَوَانِ: یہ عرض کی دوسری مثال ہے اکوان جمع ہے کون کی۔ اور کون کے معنی حصول فی المكان کے ہیں، متکلمین کے نزدیک اس کی چار قسمیں ہیں، اجتماع، افتراق، حرکت، اور سکون۔

اجتماع کہتے ہیں دو جوہروں کا کسی مکان میں اس طرح ہونا کہ ان کے بیچ میں کوئی تیسری چیز داخل نہ ہو سکے۔ اور افتراق کے معنی ہیں دو جوہروں کا کسی مکان میں اس طرح ہونا کہ ان کے بیچ میں کوئی تیسری چیز سا سکے۔ اور حرکت و سکون کی تعریف آگے آرہی ہے۔

قوله وَالطُّعُومُ: یہ عرض کی تیسری مثال ہے۔ طعوم جمع ہے طعم کی، جس کے معنی مزے کے ہیں اس کے انواع بسیطہ نو ہیں (۱) (۱) مَرَارَةٌ کڑوا پن جیسے نیم میں ہوتا ہے (۲) حُرْقَةٌ (بضم الحاء) گرمی، تیزی، سوزش، جلن جیسے مرج میں ہوتی ہے (۳) مُلُوحَةٌ: شوریت یعنی کھارا پن (۴) عُفُوصَةٌ: کیلا پن اور گلوگیری یعنی زبان اور حلق کو پکڑنا (۵) حُمُوصَةٌ ترشی (۶) قَبْضٌ: پکڑنا اور سکڑنا۔ عُفُوصَةٌ اور قَبْضٌ دونوں قریب قریب ہیں دونوں میں شدت اور ضعف کا فرق ہے بایں طور کہ زبان کے ظاہر کو پکڑنا عُفُوصَةٌ ہے اور زبان کے ظاہر و باطن دونوں کو پکڑنا قَبْضٌ ہے۔ وَقِيلَ بِالْعَكْسِ. (۷) حَلَاوَةٌ: مٹھاس (۸) دُسُومَةٌ چکناہٹ (۹) تَفَاهَةٌ: بے مزگی اور پھیکا پن، جیسے روٹی میں ہوتا ہے

قوله وَالرَّوَائِحُ: یہ عرض کی چوتھی مثال ہے۔ روائح جمع ہے رائحة کی، جس کے معنی بو کے ہیں، اس کی انواع بہت ہیں اور ان کے الگ الگ نام نہیں ہیں بلکہ بذریعہ اضافت ان کو تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے: رَائِحَةُ الْعَنْبَرِ،

رائحة المسك وغيره۔

قوله وَالْأَظْهَرُ: ماتن نے عرض کی تعریف کے بعد فرمایا تھا: ”ويحدث في الاجسام والجواهر“ اس کے بعد اعراض کی چار مثالیں ذکر کیں: ألوان، أکوان، طعوم اور روائح، اس سے کسی کو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ اعراض کی یہ سب قسمیں اجسام کی طرح جواہر کے اندر بھی پائی جاتی ہیں۔ شارح اس خیال کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زیادہ ظاہر یہ ہے کہ اکوان تو اجسام و جواہر دونوں میں پائے جاتے ہیں، لیکن جوان کے علاوہ ہیں وہ صرف اجسام میں پائے جاتے ہیں نہ کہ جواہر میں، کیوں کہ دیکھا یہ جاتا ہے کہ جو چیز جتنی چھوٹی ہوتی ہے اس میں رنگ، بو اور مزہ اتنا ہی کم ہوتا ہے پس جو انتہائی چھوٹا ہوگا جیسے جزء لا يتجزى، تو اغلب یہ ہے کہ وہ بے رنگ و بو اور بے مزہ ہوگا، نیز حکماء ان چیزوں کو ترکیب اور مزاج کے توابع میں سے قرار دیتے ہیں پس جو شئی ترکیب اور مزاج سے خالی ہوگی غالب گمان یہ ہے کہ وہ ان چیزوں سے بھی خالی ہوگی۔ (العمر اس)

وإذا تقرر أنَّ العالمَ أعيانَ وأعراضَ والأعيانَ أجسامٌ وجواهرٌ، فنقول: الكلُّ حادثٌ، أمَّا الأعراضُ فبعضُها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض، وبعضُها بالدليل وهو طربانُ العدم كما في أضداد ذلك، فإنَّ القِدَمَ يُنافي العَدَمَ لأنَّ القديمَ إنَّ كانَ واجباً لذاته فظاهرٌ، وإلَّا لزمَ استناده إليه بطريق الإيجاب إذ الصادرُ من الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة، والمُسْتَبْدُّ إلى الموجب القديم قديمٌ ضرورةً امتناع تخلفِ المعلول عن العلة.

ترجمہ: اور جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ عالم اعیان و اعراض ہے اور اعیان اجسام و جواہر ہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک حادث ہے۔ بہر حال اعراض تو ان میں سے بعض کا (حدوث) مشاہدہ سے (ثابت ہے) جیسے حرکت سکون کے بعد اور روشنی تاریکی کے بعد اور سیاہی سفیدی کے بعد۔ اور ان میں سے بعض (کا حدوث) دلیل سے (ثابت) ہے اور وہ عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان کی اضداد میں، اسلئے کہ قدیم ہونا معدوم ہونے کے منافی ہے اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے تب تو ظاہر ہے ورنہ ضروری ہوگا اس کا ٹیک لگانا اس پر بطور ایجاب کے، اس لئے کہ صادر ہونے والا کسی شئی سے اس کے قصد و اختیار سے حادث ہوتا ہے بدیہت۔ اور ٹیک

لگانے والا کسی موجب قدیم کی جانب قدیم ہوتا ہے، علت سے معلول کا تخلف محال ہونے کے بدیہی ہونے کی وجہ سے۔

لغات: طرّیان: پیش آنا، ظاہر ہونا، واجب لذاتہ: جس کا وجود خانہ زاد ہو اور وہ اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو، العدم: (س) نیست و نابود ہونا، وجود کی ضد، استناد: منسوب ہونا، سہارا لینا، بطریق الایجاب: بلا ارادہ، بلا اختیار، المستند: منسوب، معلول، الموجب: سبب، علت۔

قوله إِذَا تَقَرَّرَ: یعنی تفصیل بالا سے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم کی دو قسمیں ہیں: اعیان و اعراض اور اعیان کی بھی دو قسمیں ہیں: اجسام اور جواہر تو عالم کی کل تین قسمیں ہوئیں: اجسام، جواہر اور اعراض۔ پس اب ہم کہتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک حادث ہے۔

اعراض کے حدوث کی دلیل: قوله اَمَّا الْاَعْرَاضُ الْخ: یہ اعراض کے حدوث کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض اعراض کا حدوث تو مشاہدہ سے ثابت ہے اور بعض کا دلیل سے اور وہ عدم کا طاری ہونا ہے مثلاً سکون کے بعد اگر حرکت پیدا ہوتی ہے اور ظلمت کے بعد روشنی آتی ہے اور سفیدی کے بعد سیاہی حاصل ہوتی ہے تو ان میں سے حرکت، روشنی اور سیاہی کا حدوث مشاہدے سے معلوم ہوا، کیوں کہ کسی چیز کا عدم سے وجود میں آنا ہی حدوث کہلاتا ہے۔ اور ان کی ضد یعنی سکون، ظلمت اور سفیدی کا حدوث دلیل سے معلوم ہوا کیوں کہ حرکت کے پیدا ہونے سے سکون معدوم ہو گیا اسی طرح روشنی کے آنے سے تاریکی اور سیاہی کے پیدا ہونے سے سفیدی معدوم ہوگئی اور کسی شے پر عدم کا طاری ہونا یہ اس کے حادث ہونے کی دلیل ہے۔

فَإِنَّ الْقِدَمَ الْخ: یعنی کسی چیز پر عدم کا طاری ہونا اس کے حادث ہونے کی دلیل اس لئے ہے کہ قدم اور عدم میں منافات ہے جو شے قدیم ہوگی وہ معدوم نہیں ہو سکتی اور جس پر عدم طاری ہو وہ قدیم نہیں ہو سکتی، پس وہ لامحالہ حادث ہوگی یہ بات متکلمین اور فلاسفہ کے نزدیک متفق علیہ ہے۔

قدم اور عدم میں منافات کی دلیل: قوله لِأَنَّ الْقِدَمَ الْخ: یہ قدم اور عدم میں منافات ہونے کی دلیل ہے دلیل کی تقریر سے پہلے چند باتیں ذہن میں رہنی چاہئے (۱) واجب لذاتہ اس کو کہتے ہیں جس کا وجود ضروری ہو اور عدم محال ہو اور وہ اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو (۲) ستناد کے اصل معنی ٹیک لگانے کے ہیں لیکن یہاں پر صادر

ہونے کے معنی میں ہے اور مسیحیہ اسی سے اسم فاعل کا صیغہ ہے لہذا اس کے معنی ہوں گے صادر ہونے والا، اور بطریق الایجاب یا بالایجاب کے معنی ہیں بغیر الإرادة والاختیار یعنی بلا ارادہ اور بلا اختیار، خود بخود۔ اور جس سے کوئی فعل بلا ارادہ صادر ہو اس کو فاعل موجب یا علت موجب کہتے ہیں۔ جیسے آگ سے جلانے کا فعل اس کے قصد و اختیار کے بغیر (خود بخود) صادر ہوتا ہے، پس آگ احراق کے لئے علت موجب اور فاعل موجب ہے۔

(۳) جوئی کسی شئی سے اس کے اختیار اور ارادہ سے صادر ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے اس لیے کہ کسی شئی کے ایجاد کا ارادہ اس کے موجود ہونے کی حالت میں تو ہو نہیں سکتا، ورنہ موجود کو موجود کرنا لازم آئے گا جو تحصیل حاصل ہونے کی وجہ سے محال ہے، پس لامحالہ یہ ارادہ اس کے معدوم ہونے کی حالت میں ہوگا اور کسی شئی کا عدم سے وجود میں آنا بھی حادث کہلاتا ہے پس وہ لامحالہ حادث ہوگی۔ اور جوئی کسی موجب قدیم کا معلول ہو یعنی کسی قدیم ذات سے بالایجاب (خود بخود) صادر ہو وہ قدیم ہوتی ہے اس پر عدم طاری نہیں ہو سکتا، ورنہ معلول کا علت سے تخلف لازم آئے گا جو محال ہے۔

دلیل کی تقریر: اب دلیل کی تقریر یہ ہے کہ قدیم دو حال سے حالی نہیں یا تو واجب لذاتہ ہوگا یا ممکن اگر واجب لذاتہ ہو تب تو قدیم اور عدم میں منافات کا ہونا بالکل ظاہر ہے کیونکہ واجب لذاتہ اس کو کہتے ہیں جس کا وجود ضروری ہو اور عدم محال، اور اگر قدیم ممکن ہو تو اس کا صدور کسی واجب لذاتہ سے بطریق ایجاب ضروری ہوگا یعنی اس کی علت کسی واجب لذاتہ کو ماننا پڑے گا جس سے اس کا صدور بطریق الایجاب (خود بخود) ہوا ہو، علت کا واجب لذاتہ ہونا تو اس لئے ضروری ہے کہ اگر ممکن کی علت بھی ممکن ہو تو تسلسل لازم آئے گا کیوں کہ ہر ممکن اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج ہوگا، پس وہ علت بھی کسی علت کی محتاج ہوگی اور یہ سلسلہ لایالی نہایت چلے گا اور اسی کا نام تسلسل ہے۔ اور بطریق ایجاب صادر ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اگر ممکن کا صدور واجب لذاتہ سے بطریق ایجاب نہ ہو بلکہ اس کے قصد و ارادہ سے ہو تو وہ قدیم نہیں ہو سکتا؛ بلکہ حادث ہوگا اس لئے کہ جوئی کسی شئی سے اسکے قصد و ارادہ سے صادر ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے۔

اور جوئی کسی موجب قدیم کا معلول ہو یعنی کسی قدیم ذات سے بطریق ایجاب صادر ہو وہ قدیم ہوتی ہے

اس پر عدم طاری نہیں ہو سکتا، ورنہ معلول کا علت سے تخلف لازم آئے گا جو محال ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ قدم اور عدم میں منافات ہے، قدیم خواہ واجب ہو یا ممکن بہر صورت اس کا عدم محال ہے۔

وَأَمَّا الْأَعْيَانُ فَلِأَنَّهَا لَا تَخْلُو عَنْ الْحَوَادِثِ وَكُلٌّ مَالَا يَخْلُو عَنْ الْحَوَادِثِ فَهُوَ حَادِثٌ.
وَأَمَّا الْمَقْدَمَةُ الْأُولَى فَلِأَنَّهَا لَا تَخْلُو عَنْ الْحَرَكَةِ وَالسَّكُونِ وَهُمَا حَادِثَانِ. أَمَّا عَدَمُ الْخُلُوعِ عَنْهُمَا
فَلِأَنَّ الْجِسْمَ أَوِ الْجَوْهَرَ لَا يَخْلُو عَنْ الْكَوْنِ فِي حَيْزٍ، فَإِنْ كَانَ مَسْبُوقًا بِكَوْنٍ آخَرَ فِي ذَلِكَ
الْحَيْزِ بَعِيْنِهِ فَهُوَ سَاكِنٌ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَسْبُوقًا بِكَوْنٍ آخَرَ فِي ذَلِكَ الْحَيْزِ، بَلْ فِي حَيْزٍ آخَرَ
فَمَتَحَرِّكٌ. وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِمْ: الْحَرَكَةُ كَوْنَانِ فِي آتِيٍّ فِي مَكَائِنٍ، وَالسَّكُونُ كَوْنَانِ فِي آتِيٍّ
فِي مَكَانٍ وَاحِدٍ.

ترجمہ: اور بہر حال اعیان تو اس لئے کہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتے ہیں اور ہر وہ شی جو حوادث سے خالی نہیں ہوتی وہ حادث ہوتی ہے۔ اور بہر حال پہلا مقدمہ تو اس لئے کہ وہ (یعنی اعیان) حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہیں اور یہ دونوں حادث ہیں۔ بہر حال ان دونوں سے خالی نہ ہونا تو اس لئے کہ جسم یا جوہر خالی نہیں ہوتے ہیں کسی چیز میں کون سے، پس اگر وہ (کون) مسبوق (مؤخر) ہو دوسرے ایسے کون سے جو بعینہ اسی حیز میں حاصل ہوا ہو (جس میں کون مسبوق حاصل ہوا ہے) تو وہ (جسم یا جوہر) ساکن ہے اور اگر وہ مسبوق نہ ہو دوسرے ایسے کون سے جو اسی حیز میں حاصل ہوا ہو بلکہ (وہ مسبوق ہو کسی ایسے کون سے) جو دوسرے حیز میں حاصل ہوا ہو تو وہ متحرک ہے۔

اور یہی ان کے اس قول کے معنی ہیں کہ حرکت دو کون ہیں جو دو آن میں دو مکان میں (حاصل ہوئے ہوں) اور سکون دو کون ہیں جو دو آن میں ایک ہی مکان میں حاصل ہوئے ہوں۔

لغات: الکون، اس سے مراد جسم یا جوہر کا اپنے مکان میں حصول ہے، یا وہ ہیئت جو جسم یا جوہر کو مکان میں حاصل ہونے کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے۔ (کشاف) حیز، مکان۔ مسبوق: متاخر، کسی کے بعد آنے والا، جیسے مسبوق برکعة: جو نماز میں ایک رکعت کے بعد آئے، اسی طرح جسم کو ایک کون کے بعد جب دوسرا کون حاصل ہوگا تو پہلا سابق اور دوسرا مسبوق کہلائے گا کیوں کہ وہ بعد میں حاصل ہوا ہے۔

اعیان کے حدوث کی دلیل

نقلہ اَمَّا الْأَعْيَانُ :- یہاں سے اعیان کے حدوث کو ثابت کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں ہیں۔ اور ہر وہ شئی جو حوادث سے خالی نہ ہو حادث ہوتی ہے لہذا اعیان حادث ہیں۔ یہ دلیل جن دو مقدمات سے مرکب ہے وہ دونوں خود محتاج دلیل ہیں اس لئے شارح آگے دونوں مقدمات کی دلیل بیان کرتے ہیں۔

نقلہ اَمَّا الْمُقَدِّمَةُ الْأُولَى : پہلا مقدمہ یہ تھا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں ہیں اور یہ دونوں حادث ہیں۔

نقلہ اَمَّا عَدَمُ الْخُلُوءِ : یہ اعیان کے حرکت و سکون سے خالی نہ ہونے کی دلیل ہے دلیل کی تقریر سے پہلے حرکت و سکون کی تعریف ذہن میں رہنی چاہئے، جس کو شارح نے نفاذ کان مسبوق الخ سے بیان فرمایا ہے۔

حرکت و سکون کی تعریف : اگر (کسی چیز میں حاصل ہونے والا) کوئی کون دوسرے ایسے کون سے مسبوق ہو (جو) اسی چیز میں (حاصل ہوا ہو جو کون مسبوق کا چیز ہے یعنی دونوں کا چیز ایک ہو) تو دوسرے کون یعنی کون مسبوق کا نام سکون ہے اور جس شئی کو یہ کون حاصل ہو گا وہ ساکن کہلائے گی۔ اور اگر (کسی چیز میں حاصل ہونے والا کوئی کون) دوسرے ایسے کون سے مسبوق نہ ہو (جو) اسی چیز میں (حاصل ہوا ہو) بلکہ (وہ مسبوق ہو ایسے کون سے جو) دوسرے چیز میں (حاصل ہوا ہو یعنی دونوں کا چیز ایک نہ ہو بلکہ الگ الگ ہو) تو دوسرے کون یعنی کون مسبوق کا نام حرکت ہے اور جس شئی کو یہ کون حاصل ہو گا وہ متحرک ہوگی۔

تنبیہ : حرکت و سکون کی یہ تعریف شارح کی عبارت کو سامنے رکھ کر کی گئی ہے ورنہ اس کی تعریف آسان ہے جیسا کہ ابھی معلوم ہو جائے گا انشاء اللہ۔

وضاحت : اس تعریف کی وضاحت یہ ہے کہ ”کون“ کہتے ہیں کسی شئی کے مکان میں حاصل ہونے کو (۱)

(۱) (وَيُطْلَقُ الْكُونُ عِنْدَهُمْ عَلَى الْأَيْنِ أَيْضاً، فِي شَرْحِ الْمَوَاقِفِ: الْمُتَكَلِّمُونَ وَإِنْ أَنْكَرُوا سَائِرَ الْمَقُولَاتِ النَّسَبِيَّةِ لَقَدْ اعْتَرَفُوا بِالْأَيْنِ وَسَمَّوْهُ بِالْكَوْنِ وَالْجُمْهُورُ مِنْهُمْ عَلَى أَنَّ الْمُفْتَضَى لِلْحَصُولِ فِي الْحَيْزِ هُوَ ذَاتُ الْجَوْهَرِ لَا صِلَةً قَائِمَةً بِهِ، لِهَذَا سَمَّوْهُ بِالْأَيْنِ وَسَمَّوْهُ بِالْكَوْنِ (كَشَافُ اصْطِلَاحَاتِ الْفَنُونِ: ۴/۶۶) الْأَيْنُ: عِنْدَ الْحُكَمَاءِ قِسْمٌ مِنَ الْمَقُولَاتِ النَّسَبِيَّةِ، وَهُوَ حَصُولُ الْجِسْمِ فِي الْمَكَانِ، أَيْ فِي الْحَيْزِ الَّذِي يُخَصُّهُ وَيَكُونُ مَمْلُوءاً بِهِ وَيُسَمَّى هَذَا أَيْنًا حَقِيقِيًّا، وَغَيْرُوهُ أَيْضًا هَيْئَةً تَحْصُلُ لِلْجِسْمِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَكَانِهِ الْحَقِيقِيِّ، أَعْنَى أَنَّهُ الْهَيْئَةُ الْمُنْتَرِبَةُ عَلَى الْحَصُولِ فِي الْحَيْزِ، لَكِنْ فِي لُبُوتِ أَمْرِ رِوَاةِ الْحَصُولِ تَرَدُّدًا، وَقَدْ يَقَالُ: الْأَيْنُ لِحَصُولِ الْجِسْمِ فِيمَا لَيْسَ مَكَانًا حَقِيقِيًّا لَهُ مِثْلُ الدَّارِ وَالْبَلَدِ وَالْإِقْلِيمِ وَلِحُذُوثِ الْكَوْنِ (أَيْضًا: ۱/۱۳۳) مُجَازًا، فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا يَقَعُ فِي جَوَابِ أَيْنٍ، وَالْمُتَكَلِّمُونَ يَسْمُونِ الْأَيْنَ بِالْكَوْنِ (أَيْضًا: ۱/۱۳۳)

اس کی جمع اکوان ہے اور یہ اعراض میں سے ہے اور اشاعرہ کے نزدیک عرض کو بقا نہیں ہے بلکہ وہ ہر وقت بدلتا رہتا ہے یعنی ہر آن فنا ہو کر اس کا مثل اس کی جگہ پیدا ہوتا رہتا ہے پس ہر شی کو ہر آن ایک نیا کون حاصل ہوتا ہے خواہ ہر آن اس کا مکان (حیز) بدلتا ہو یا نہ بدلتا ہو۔ اور ہر کون کے بعد جب دوسرا کون حاصل ہوگا تو پہلا سابق اور دوسرا مسبوق کہلائے گا۔

پس اگر کسی شی کو دو کون اس طور پر حاصل ہوں کہ ان دونوں کا مکان ایک ہی ہو یعنی ان میں سے سابق کون جس مکان میں حاصل ہوا ہو؛ کون مسبوق بھی اسی میں حاصل ہوا ہو تو اس شی کو ساکن کہا جائے گا اور اس کے کون مسبوق یعنی دوسرے کون کو سکون کہا جائے گا۔ اس کو مختصر لفظ میں یوں تعبیر کیا جاتا ہے: ”السکون کوئی ثان فی مکان اول“ یعنی سکون کہتے ہیں کسی شی کے دو اکوان میں سے دوسرے کون کو جو اسی مکان میں حاصل ہو جس میں پہلا کون حاصل ہوا ہو۔

اور اگر کسی شی کو دو اکوان اس طور پر حاصل ہوں کہ ان کا مکان ایک نہ ہو بلکہ سابق کا مکان اور ہوا اور مسبوق کا اور، تو اس شی کو متحرک کہیں گے اور اس کے دوسرے کون کو حرکت۔ اس کو مختصر لفظ میں یوں تعبیر کرتے ہیں: ”کوئی اول فی مکان ثان“ یعنی حرکت نام ہے دو کونوں میں سے دوسرے کون کا جو کون اول کے مکان کے علاوہ کسی دوسرے مکان میں سب سے پہلے حاصل ہو۔

دلیل کی تقریر: اس تفصیل کے بعد اعیان کے حرکت و سکون سے خالی نہ ہونے کی دلیل کی تقریر یہ ہے کہ اعیان خواہ وہ اجسام ہوں یا جو ہر وہ کسی بھی حیز میں کون سے خالی نہیں ہوتے بلکہ یکے بعد دیگرے ہر آن ان کو مختلف اکوان حاصل ہوتے رہتے ہیں جن میں سے ہر کون اپنے سے پہلے حاصل ہونے والے کون سے مسبوق (مؤخر) ہوتا ہے۔

پس ہر کون دو حال سے خالی نہیں: یا تو وہ مسبوق ہوگا دوسرے ایسے کون سے جو اسی چیز میں حاصل ہوا ہو جس میں کون مسبوق حاصل ہوا ہے، یا وہ مسبوق نہیں ہوگا ایسے کون سے جو اسی چیز میں ہوا ہو بلکہ وہ مسبوق ہوگا کسی ایسے کون سے جو دوسرے چیز میں حاصل ہوا ہو، پس پہلی صورت میں جسم یا جو ہر ساکن کہلائیں گے اور دوسری صورت میں متحرک۔

بالفاظ دیگر: اس کو اس طرح بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ جسم یا جو ہر کو دو کون اگر اس طور پر حاصل ہوں کہ ان کا

مکان ایک ہی رہے یعنی جس مکان میں کون مسبوق حاصل ہوا ہو اسی میں کون سابق بھی حاصل ہوا ہو تو وہ جسم یا جوہر ساکن ہوگا۔ اور اگر دو کون اس طور پر حاصل ہوں کہ ان کا مکان ایک نہ رہے بلکہ کون مسبوق کا مکان اور ہو اور کون سابق کا اور، تو وہ جسم یا جوہر متحرک ہوگا۔

اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ اعیان خواہ اجسام ہوں یا جوہر وہ بہر حال متحرک ہوں گے یا ساکن کسی بھی وقت وہ حرکت و سکون سے خالی نہیں ہو سکتے۔

حرکت و سکون کی دوسری تعریف: قوله وهذا معنی قولہم: بعض متکلمین حرکت اور سکون کی تعریف اس طرح کرتے ہیں اَلْحَرَكَةُ تَكُونُ لِمَا لَمْ يَكُنْ لِيْ مَكَانًا، اَلْسُّكُونُ تَكُونُ لِمَا لَمْ يَكُنْ لِيْ مَكَانًا وَاجِبٌ یعنی کسی شے کو اگر دو آن کے اندر دو کون دو مکان میں حاصل ہوں تو یہ حرکت ہے اور اگر دو آن میں دو کون ایک ہی مکان میں حاصل ہوں تو یہ سکون ہے۔

اس تعریف سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرکت و سکون میں جس طرح دو آن ہوتے ہیں اس طرح دو کون بھی ہوتے ہیں نیز حرکت نام ہے دونوں کون یعنی کون سابق اور کون مسبوق کے مجموعے کا، اسی طرح سکون بھی، البتہ مکان کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہے کہ حرکت کے اندر مکان دو ہوتے ہیں اور سکون کے اندر مکان ایک ہی رہتا ہے۔ اور ماقبل میں حرکت اور سکون کی جو تعریف گزری ہے اس میں صرف ایک کون یعنی کون مسبوق کو حرکت اور سکون قرار دیا گیا تھا پس یہ تعریف ماقبل کی تعریف کے خلاف ہوئی۔

حضرت شارح (علامہ تفتازانی) یہاں سے اس اختلاف کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ دوسری تعریف تسامح پر مبنی ہے۔ اس کے ظاہری معنی مراد نہیں بلکہ اس کا مطلب بھی وہی ہے جو پہلے بیان کیا گیا۔ **تنبیہ:** حضرات متکلمین حرکت و سکون کی تعریف دونوں طرح سے کرتے ہیں، مگر دوسری تعریف پر ایک اشکال ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر کسی شے کو تین آن میں اگر تین اکوان اس طرح سے حاصل ہوں کہ وہ شے آن اول اور ثانی میں تو ایک مکان میں رہے اور آن ثالث میں دوسرے مکان میں منتقل ہو جائے تو آن اول اور ثانی کے مجموعے پر سکون کی تعریف اور آن ثانی اور ثالث کے مجموعے پر حرکت کی تعریف صادق آئے گی جس سے آن ثانی کا حرکت و سکون دونوں کی ماہیت میں داخل ہونا لازم آتا ہے اور یہ مستلزم ہے حرکت و سکون کے ایک وقت میں اجتماع کو؛ حالانکہ دونوں کا بیک وقت اجتماع محال ہے۔ اس اشکال سے بچنے کے لئے حضرت شارحؒ نے یہ فرمایا کہ یہ تعریف اپنے

ظاہر پر محمول نہیں؛ بلکہ اس کا مطلب بھی وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ (۱)

فإن قيل: يجوز أن لا يكون مسبوقاً بكون آخر أصلاً كما في أن الحدوث فلا يكون متحركاً كما لا يكون ساكناً، قلنا: هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى، على أن الكلام في الأجسام التي تعدد فيها الأكوأ وتجددت عليها الأعصار والأزمان.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ یہ (بھی) جائز ہے کہ وہ (کون) مسبوق نہ ہو دوسرے کون سے بالکل، جیسا کہ پیدا ہونے کے وقت میں، پس وہ متحرک نہ ہوگا جیسا کہ وہ ساکن نہ ہوگا، ہم کہیں گے: یہ اعتراض ہم کو نقصان نہیں پہونچائے گا اس وجہ سے کہ اس میں ہمارے دعویٰ کو تسلیم کر لیا گیا ہے۔

علاوہ ازیں گفتگو ان اجسام میں ہے جن میں اکوان متعدد ہو چکے اور جن پر بہت عرصہ اور زمانہ گزر چکا۔ اعیان کو متحرک اور ساکن میں منحصر کرنے پر اعتراض: قوله فإن قيل يجوز الخ: یہاں سے ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے اعیان کے حرکت و سکون سے خالی نہ ہونے کی جو دلیل ذکر کی ہے اس سے تمام اعیان کا متحرک یا ساکن ہونا ثابت نہیں ہوتا؛ اس لئے کہ متحرک یا ساکن ہونے کے لئے ایک کون کا دوسرے کون سے مسبوق (مؤخر) ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر کون دوسرے کون سے مسبوق ہو؛ بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی کون دوسرے کون سے بالکل مسبوق نہ ہو؛ اس وجہ سے کہ وہی سب سے پہلا کون ہو، اس سے پہلے کوئی کون نہ ہو جیسا کہ آن حدوث میں یعنی جس وقت کسی عین کا وجود ہوتا ہے تو اس وقت جو کون اس کو سب سے پہلے حاصل ہوتا ہے وہ کسی کون سے مسبوق نہیں ہوتا پس وہ عین اس وقت نہ متحرک ہوگا، نہ ساکن۔

اعتراض مذکور کا پہلا جواب: قوله قلنا الخ: اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ اعتراض ہم کو معسر نہیں ہے؛

(۱) (قال العلامة الخيالي: يرد على أن ما حدث في مكان وانتقل إلى آخر في الآن الثالث لزوم أن يكون قوله في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون معاً. قال المحشي: يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب إليه البعض - من أن الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين - أن ما حدث في مكان واستقر فيه آتین وانتقل منه في الآن الثالث إلى مكان آخر لزوم أن يكون كَوْنُ ذَلِكَ الحادث في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون لأن هذا الكون مع الكون الأول يكون شكوتاً ومع الكون الثالث يكون حركة للاحتماز الحركة عن السكون بالذات وذلك مما لا يقول به أحد وما حَرَرْنَا لك اندفع مائيل: أن المقصود من قول الشارح وهذا معنى قولهم: "الحركة كونان آه: أن الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد ما أورده المحشي بقوله "ويرد عليه" آه، لأن مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لا أنه يرد على تقدير حملهما على ذلك (الخيالي مع حاشية ملا عبد الحكيم السيالكولي ص ۵۹، وراجع النبراس: ۹۲)

کیوں کہ اس میں ہمارے دعوے کو تسلیم کر لیا گیا ہے، ہمارا مقصد اعیان کو متحرک یا ساکن ثابت کرنے سے ان کے حدوث کو ثابت کرنا ہے، پس جب آپ نے ان کے حدوث کو تسلیم کر لیا، تو اب ان کے متحرک یا ساکن ہونے کو ثابت کرنے کی ہم کو کیا ضرورت ہے؟

دوسرا جواب: قوله على أن الكلام الخ: یہ دوسرا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے جو کہا کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں ہیں تو اس سے مراد وہ اعیان ہیں جن پر صدیاں گزر چکیں اور بے شمار اکوان ان کو حاصل ہو چکے جس سے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ شاید یہ قدیم ہوں اور ہمیشہ یوں ہی رہیں گے، جیسے افلاک اور عناصر، رہ گئے وہ اعیان جن کا حدوث مشاہد ہے اور خصم بھی ان کو حادث مانتے ہیں تو ان میں ہماری گفتگو ہی نہیں؛ لہذا ان کے ذریعہ اعتراض کرنا صحیح نہ ہوگا۔

أما حدوثهما فلأنهما من الأعراض وهي غير باقية، ولأن ماهية الحركة لهما فيها من انتقال حال إلى حال تقتضي المسبوقية بالغير، والأزلية تنافيها، ولأن كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار، وكل سكون فهو جائز الزوال لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه.

ترجمہ: اور بہر حال ان دونوں کا حادث ہونا تو اس لئے کہ وہ دونوں اعراض میں سے ہیں، اور وہ باقی رہنے والے نہیں ہیں، اور اس لئے کہ حرکت کی ماہیت اس وجہ سے کہ اس میں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال ہوتا ہے، مسبوق بالغير ہونے کا تقاضا کرتی ہے، اور ازلی ہونا اس کے منافی ہے۔

اور اس لئے کہ جو بھی حرکت ہے تو وہ ختم ہونے اور برقرار نہ رہنے پر ہے، اور جو بھی سکون ہے تو اس کا زوال ممکن ہے، اس لئے کہ جو بھی جسم ہے تو وہ حرکت کو قبول کرنے والا ہے بدلتا، اور تحقیق کہ تم جان چکے ہو کہ بے شک جس کا معدوم ہونا جائز ہے اس کا قدیم ہونا محال ہے۔

لغات: المسبوقية بالغير: دوسرے سے پیچھے ہو جانا، اور مسبوق بالغير: وہ شیء ہے جو دوسرے کے بعد ہو جیسے مسبوق بالعدم: وہ ہے جو عدم کے بعد ہو یعنی پہلے معدوم رہا ہو پھر موجود ہوا ہو، اسی طرح جو آدمی نماز میں بعد میں آتا ہے اس کو مسبوق برکعة اور کعتین کہتے ہیں یعنی ایک یا دو رکعت کے بعد آنے والا۔ الأزلية: ازلی ہونا، ہمیشہ سے ہونا، التقضي: ختم ہونا، پورا ہو جانا۔

حرکت و سکون کے حدوث کی دلیل: وَأَمَّا حُدُوثُهُمَا الْخ: یہاں سے حرکت و سکون کے حادث ہونے کی دلیل پیش کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حرکت اور سکون کے حادث ہونے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ دونوں اعراض میں ہیں اور اشاعرہ کے نزدیک اعراض کو بقائیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حرکت کی ماہیت، مسبوق بالغیر ہونے کا تقاضا کرتی ہے؛ کیوں کہ اس میں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال ہوتا ہے مثلاً سکون سے حرکت کی جانب، یا ایک حرکت سے دوسری حرکت کی جانب، پس دوسری حالت پہلی حالت سے مسبوق ہوگی اور مسبوق بالغیر ہونا ازلی اور قدیم ہونے کے منافی ہے۔ تیسری وجہ ان دونوں کے حدوث کی یہ ہے کہ جو بھی حرکت ہے وہ ختم ہونے اور برقرار نہ رہنے پر ہے یعنی ہر وقت وہ برسر زوال ہوتی ہے کسی حال میں اس کو قرار نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح جو بھی سکون ہے وہ ممکن الزوال ہے کیوں کہ ہر جسم قابل حرکت ہے بدیہی طور پر۔ اور یہ بات آپ جان چکے ہیں کہ جس چیز کا زوال اور عدم ممکن ہو اس کا قدیم ہونا محال ہے۔

وَأَمَّا الْمَقْدِمَةُ الْعَالِيَةُ فَلِأَنَّ مَا لَا يَخْلُو عَنْ الْحَادِثِ لَوْ بَتَ فِي الْأَزَلِ لَزِمَ ثُبُوتُ الْحَادِثِ فِي الْأَزَلِ وَهُوَ مُحَالٌ. وَهَذَا ابْحَاثُ: الْأَوَّلُ: أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى الْحَصَارِ الْأَعْيَانِ فِي الْجَوَاهِرِ وَالْأَجْسَامِ وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ وَجُودُ مُمْكِنٍ بِقَوْمٍ بِذَاتِهِ وَلَا يَكُونُ مُتَحَيِّزًا أَصْلًا كَالْعُقُولِ وَالنَّفُوسِ الْمَجْرُودَةِ الَّتِي يَقُولُ بِهَا الْفَلَسَفَةُ. وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْمُدَّعَى حَدُوثَ مَائِتٍ وَجُودَهُ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ وَهُوَ الْأَعْيَانُ الْمُتَحَيِّزَةُ وَالْأَعْرَاضُ لِأَنَّ إِدْلَةَ وَجُودِ الْمُجْرَدَاتِ غَيْرَ قَائِمَةٍ عَلَى مَا بَيَّنَّ فِي الْمَطُولَاتِ.

ترجمہ: اور بہر حال دوسرا مقدمہ، تو اس لئے کہ جوئی حادث سے خالی نہیں اگر وہ ازل میں ثابت ہو تو لازم آئے گا حادث کا ثبوت ازل میں اور یہ محال ہے۔

اور یہاں چند بحثیں ہیں: پہلی بحث یہ ہے کہ کوئی دلیل نہیں ہے اعیان کے منحصر ہونے پر جوہر اور اجسام ہیں، اور اس بات پر کہ کسی ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو بذات خود قائم اور متحیز نہ ہو بالکل، جیسے: عقول اور غیر مادی نفوس جن کے فلاسفہ قائل ہیں۔ اور جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ ان ممکنات کا حادث ہونا ہے جن کا وجود ثابت ہو چکا ہے اور وہ اعیان متحیزہ (اجسام و جوہر) اور اعراض ہیں، اس لئے کہ غیر مادی اشیاء (عقول و نفوس) کے وجود کے دلائل تام نہیں ہیں جیسا کہ بڑی کتابوں میں اس کو بیان کر دیا گیا ہے۔

لغات: ازل: وہ زمانہ جس کی کوئی ابتداء نہ ہو، متخیز: جگہ گھیرنے والا، وہی جو کسی چیز (مکان) میں ہو، مجرّدہ: جمع مجرّدات: غیر مادی مخلوق جیسے فلاسفہ کے نزدیک عقول، نفوس، ارواح وغیرہ

لہوہ وأما المَقْدَمَةُ الثَّانِيَّةُ الخ: اعیان کے حدوث کی دلیل کا دوسرا مقدمہ یہ تھا کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہوتی وہ بھی حادث ہوتی ہے۔ یہاں سے اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایسی چیزیں حادث نہ ہوں بلکہ قدیم اور ازل ہوں تو جو حوادث ان کے ساتھ ہوں گے ان کا بھی ازل میں ہونا لازم آئے گا حالانکہ حادث کا ازل میں ہونا محال ہے۔ اس لئے کہ حادث مسبوق بالعدم ہوتا ہے یعنی اس کا وجود اس کے عدم کے بعد ہوتا ہے اور اس کے عدم کا زمانہ اس کے وجود کے زمانہ سے پہلے ہوتا ہے اور ازل میں کسی شے کا مسبوق بالغیر ہونا اس طور پر کہ اس کا زمانہ غیر کے زمانہ کے بعد ہو محال ہے؛ کیوں کہ ازل سے پہلے کوئی زمانہ نہیں ہے۔

عالم کے حدوث کی دلیل پر چند اعتراضات: قولہ ھُنَا اُبْحَاثٌ: یہاں چند بحثیں ہیں یعنی عالم کے حدوث کی دلیل پر چند اعتراضات ہیں۔

پہلا اعتراض: قولہ الْأَوَّلُ الخ: پہلا اعتراض یہ ہے کہ کوئی دلیل نہیں ہے اعیان کے جواہر و اجسام میں منحصر ہونے پر اور اس بات پر کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو اور متخیز نہ ہو جیسے عقول اور نفوس مجرّدہ جس کے فلاسفہ قائل ہیں، یعنی مذکورہ دلیل سے صرف اعیان متخیزہ (یعنی اجسام و جواہر) کا حدوث ثابت ہوتا ہے نہ کہ اعیان غیر متخیزہ (عقول و نفوس) کا جسکے فلاسفہ قائل ہیں، پس جب تک اعیان کے اجسام و جواہر میں منحصر ہونے اور اعیان غیر متخیزہ کے وجود کے محال ہونے پر دلیل قائم نہ ہو جائے اس وقت تک اس دلیل سے تمام اعیان کا حدوث ثابت نہ ہوگا۔

اعتراض مذکور کا جواب: قولہ وَالْجَوَابُ الخ: اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا مقصد ان ممکنات کے حدوث کو ثابت کرنا ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے اور وہ فقط اعیان متخیزہ اور اعراض ہیں، رہی بات مجرّدات یعنی اعیان غیر متخیزہ کی جن کے فلاسفہ قائل ہیں تو ان کے وجود کے دلائل تام نہیں ہیں جیسا کہ بڑی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے۔

الثانی: اَنَّ مَا ذُكِرَ لَا يَدُلُّ عَلَى حَدُوثِ جَمِيعِ الْأَعْرَاضِ إِذْ مِنْهَا مَا لَا يُدْرِكُ بِالْمُشَاهَدَةِ حَدُوثُهُ وَلَا حَدُوثُ أَضْدَادِهِ كَالْأَعْرَاضِ الْقَائِمَةِ بِالسَّمَوَاتِ مِنَ الْأَضْوَاءِ وَالْأَشْكَالِ وَالْإِمْتِدَادَاتِ. وَالْجَوَابُ: اَنَّ هَذَا غَيْرُ مُخْلٍ بِالْغَرَضِ لِأَنَّ حَدُوثَ الْأَعْيَانِ يَسْتَدْعِي حَدُوثَ

الأعراض ضرورة أنها لا تقوم إلا بها.

ترجمہ: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ بالا دلیل نہیں دلالت کرتی ہے تمام اعراض کے حدوث پر اس لئے کہ ان میں سے بعض وہ ہیں جن کے حدوث کو مشاہدے سے نہیں جانا جاتا اور نہ ان کی امتداد کے حدوث کو۔ جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں، یعنی روشنی، اور شکلیں اور امتدادات (طول، عرض، عمق)۔ اور جواب یہ ہے کہ بے شک یہ ہمارے مقصد میں مغل نہیں ہے، اس لیے کہ اعیان کا حادث ہونا تقاضا کرتا ہے اعراض کے حادث ہونے کا؛ اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ وہ (اعراض) قائم نہیں ہوتے ہیں مگر انہی (اعیان) کے ساتھ۔

لغات: أضواء: مفرد: ضوء: روشنی، امتدادات: مفرد: امتداد: درازگی، پھیلاؤ، مراد: جسم کا طول، عرض اور عمق وغیرہ، يستدعى: تقاضا کرتا ہے۔

دوسرا اعتراض: قوله الثاني الخ: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اعراض کے حدوث کی جو دلیل آپ نے بیان کی کہ بعض کا حدوث مشاہدہ سے معلوم ہے اور بعض کا دلیل سے اور وہ عدم کا طاری ہونا ہے، اس دلیل سے تمام اعراض کا حادث ہونا ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ بعض اعراض ایسے ہیں کہ مشاہدے سے نہ تو ان کے حدوث کو جانا جاسکتا ہے اور نہ ان کی امتداد کے حدوث کو۔ جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی ان کی روشنی اور ان کی شکلیں اور ان کا طول، عرض، عمق وغیرہ۔ اور جب ضدین میں سے کسی کے حدوث کو مشاہدے سے نہیں جانا جاسکتا؛ تو ان میں سے کسی کے معدوم ہونے کا علم بھی نہیں ہو سکتا، پس عدم کے طاری ہونے سے بھی ان کے حدوث پر استدلال نہیں کر سکتے۔

اعتراض مذکور کا جواب: جواب یہ ہے کہ اگر بعض اعراض کا حدوث اگر مشاہدے سے معلوم نہ ہو سکتا ہو تو یہ ہمارے مقصد میں مغل نہیں ہے کیونکہ تمام اعیان کا حدوث ہم ثابت کر چکے ہیں پس یہ تقاضا کرتا ہے تمام اعراض کے حدوث کا؛ کیوں کہ اعراض قائم بالذات نہیں ہوتے بلکہ وہ اعیان کے ساتھ قائم ہوتے ہیں پس اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کو مستلزم ہوگا۔

تنبیہ: یہاں ایک اشکال ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ماقبل میں اعیان کے حدوث پر حرکت و سکون کے حادث ہونے سے استدلال کیا گیا ہے دراصل حالیکہ حرکت و سکون اعراض میں سے ہیں پس اگر اعیان کے حدوث کو تمام اعراض

کے حدوث کی دلیل قرار دیا جائے تو اعراض کے حدوث کا اعراض کے حدوث کے لئے دلیل ہونا لازم آئے گا بایں طور کہ کہا جائے گا:

حرکت وسکون دلیل ہے اعیان کے حدوث کی (صغریٰ)۔ اور اعیان کا حدوث دلیل ہے تمام اعراض کے حدوث کی (کبریٰ)۔ پس حرکت وسکون دلیل ہوگی تمام اعراض کے حدوث کی (نتیجہ)۔ اور حرکت وسکون اعراض میں سے ہیں تو مطلب یہ ہوگا کہ اعراض کا حدوث دلیل ہے اعراض کے حدوث کی اور یہ دور ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کے قول ”لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض“ میں الاعراض سے پہلے مضاف یعنی سائر کالفظ محذوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ بعض اعراض جن کا حدوث مشاہدہ یا دلیل سے معلوم ہے جیسے حرکت اور سکون یہ دلیل ہیں اعیان کے حدوث کی، اور اعیان کا حدوث دلیل ہے باقی اعراض کے حدوث کی۔

الثالث: أَنَّ الْأَزَلَ لَيْسَ عِبَارَةً عَنْ حَالَةٍ مَخْصُوصَةٍ حَتَّى يَلْزَمَ مِنْ وَجُودِ الْجِسْمِ فِيهَا وَجُودُ الْحَوَادِثِ فِيهَا، بَلْ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ الْأَوَّلِيَّةِ، أَوْ عَنْ اسْتِمْرَارِ الْوُجُودِ فِي أَزْمِنَةٍ مُقَدَّرَةٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ فِي جَانِبِ الْمَاضِي.

وَمَعْنَى أَزَلِيَّةِ الْحَرَكَاتِ الْحَادِثَةِ أَنَّهُ مَا مِنْ حَرَكَةٍ إِلَّا وَقَبْلَهَا حَرَكَةٌ أُخْرَى لَا إِلَى بَدَايَةِ وَهَذَا هُوَ مَذْهَبُ الْفَلَّاسِفَةِ وَهُمْ يُسَلِّمُونَ أَنَّهُ لَا شَيْءَ مِنْ جُزْئِيَّاتِ الْحَرَكَةِ بِقَدِيمٍ وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْحَرَكَةِ الْمُطْلَقَةِ، وَالْجَوَابُ: أَنَّهُ لَا وَجُودَ لِلْمُطْلَقِ إِلَّا فِي ضَمَنِ الْجُزْئِيِّ فَلَا يُتَصَوَّرُ قَدَمُ الْمُطْلَقِ مَعَ حَدُوثِ كُلِّ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ.

ترجمہ: تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ازل کسی مخصوص وقت کا نام نہیں ہے تاکہ لازم آئے جسم کے اس میں موجود ہونے سے حوادث کا اس میں موجود ہونا، بلکہ وہ نام ہے ابتداء نہ ہونے کا یا وجود کے برقرار رہنے کا ان فرض کئے گئے زمانوں میں جو جانب ماضی میں غیر متناہی ہیں۔

اور حرکات حادثہ کے ازلی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ نہیں ہے کوئی حرکت مگر اس حال میں کہ اس سے پہلے دوسری حرکت ہے لائی بدایہ، اور یہی ہے فلاسفہ کا مذہب اور وہ لوگ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ حرکت کی جزئیات میں سے کوئی بھی جزئی قدیم نہیں ہے، اور بلاشبہ گفتگو حرکت مطلقہ میں ہے۔

اور جواب یہ ہے کہ مطلق (کلی) کا وجود نہیں ہوتا ہے مگر جزئی ہی کے ضمن میں پس مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا جزئیات میں سے ہر ایک کے حادث ہونے کے ساتھ۔

تیسرا اعتراض: قولہ الثالث الخ: یہاں سے تیسرا اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو شارح (علامہ تفتازانی) کے قول ”مالا یخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل لزم ثبوت الحادث فی الازل“ پر وارد کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو اس کے ازلی ہونے سے حادث کا ازل میں ہونا اس وقت لازم آئے گا جب ازل کسی مخصوص وقت کا نام ہو جس سے پہلے کوئی زمانہ نہ ہو، حالاں کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ ازلیت نام ہے عدم اوّلیت کا، یعنی ابتداء نہ ہونے کا یا جانب ماضی میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں وجود کے مسلسل و برقرار رہنے کا۔ اور دونوں کا حاصل ہے ہمیشہ سے ہونا۔

اور جب ازلیت کے یہ معنی ہیں تو ایسی صورت میں مذکورہ دلیل سے افلاک کی حرکات حادثہ کے ازلی ہونے کے جو فلاسفہ قائل ہیں وہ باطل نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اس معنی کے اعتبار سے حوادث کا ازلی ہونا، اس وقت محال ہے جب وہ متناہی ہوں، اور فلاسفہ افلاک کی حرکات حادثہ کو متناہی نہیں مانتے؛ بلکہ افلاک کی حرکات حادثہ کے ازلی ہونے کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ زمانہ ماضی میں افلاک کی حرکت کبھی معدوم نہیں ہوئی ہے، بلکہ ہر حرکت سے پہلے کوئی نہ کوئی حرکت ضرور ہے لالائی نہایت۔

خلاصہ یہ کہ فلاسفہ حرکت کی جزئیات کو قدیم اور ازلی نہیں کہتے؛ بلکہ قدیم ان کے نزدیک مطلق حرکت (حرکت کی ماہیت) ہے جو کلی ہے؛ کیوں کہ ہر حرکت سے پہلے کوئی نہ کوئی حرکت ضرور ہے لالائی نہایت۔ (۱)

قولہ بل هو عبارة الخ: ہو کا مرجع بظاہر ازل ہے جو ماقبل میں مذکور ہے لیکن آگے جو تعریف ذکر کر رہے ہیں

(۱) (وما ذکر من ان هذا ینافی الأزلیة باطل لان الأزل لیس عبارة عن حالة زمانية لا حالة قبلها بل معناه نفی أن یکون الشیء بحیث یکون له أول وحقیقته الإستمرار فی الأزمنة المقطرة الماضية بحیث لا یکون له بداية کما أن حقیقة الأبدیة هو الاستمرار فی الأزمنة الآتیة لا الی نهاییة. فإن قبل ما ذکرتم من دلیل امتناع الأزلیة إنما یقوم فی کل جزئی من جزئیات الحركة ولا یدفع مذهب الحکماء وهو أن کل حركة مسبوقة أخرى لا الی بداية والفلک متحرك از لا وأبدا بمعنی أنه لا یقدر زمان إلا ولیه شیء من جزئیات الحركة وهذا معنی کون ماهیة الحركة أزلیة وحينئذ یرد المنع علی الکبری أيضاً ای لا نسلم أن مالا یخلو عن الحوادث فهو حادث وإنما یلزم لو كانت الحوادث متناهية فلا بد من بیان امتناع تعاقب الحوادث من غیر بداية ونهابة علی ما هو رایهم فی حرکات الأفلاك وأوضاعها (شرح المقاصد: ۱/ ۳۲۹)

وہ ازل کی نہیں؛ بلکہ ازلیت کی ہے اس لئے یہ کہا جائے گا کہ ہو سے مراد ازلیت ہے بطور صعوبت استخدام کے (۱)
قوله فی ازمینة مُقدَّرة: ازمینة کو مقدرة بمعنی مفروضہ کے ساتھ اس لئے مقید کیا کہ زمانہ ہی واحد ہے
 بہت سے زمانوں میں اس کا تقسام فرضی ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب: قولہ والجواب الخ یہ تیسرے اعتراض کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی
 بھی کئی، کئی ہونے کی حیثیت سے خارج میں موجود نہیں ہوتی بلکہ وہ اپنے افراد و جزئیات کے ضمن میں ہی خارج میں
 موجود ہوتی ہے۔ جیسے: انسان، ہم آپ اور زید و عمر جیسے افراد و جزئیات کے ضمن میں ہی خارج میں پایا جاتا ہے، اسی
 طرح مطلق حرکت بھی جو کئی ہے حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہی موجود ہوگی؛ پس جزئیات کے حادث ہونے کے
 باوجود ان کے ضمن میں پائی جانے والی حرکت مطلقہ کے قدیم ہونے کا تصور کیسے کیا جاسکتا ہے؟ ایسی صورت میں اگر
 حرکت کو قدیم و ازل کہا جائے تو لازم آئے گا اس کی جزئیات میں سے بعض کا ازل ہونا و ہوا باطل بالاتفاق (۲)

الرابع: أنه لو كان كل جسم في حيزٍ لزمَ عدمُ تناهي الأجسام لأن الحيز هو السطح
 الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المَحْوِي، والجواب: أن الحيز عند
 المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده

ترجمہ: اور چونکہ اعتراض یہ ہے کہ ہر جسم کسی حیز میں ہو تو لازم آئے گا اجسام کا غیر متناہی ہونا، اس لئے کہ حیز وہ
 گھیرنے والے جسم کی سطح باطن ہے جو کئی ہوئی ہو گھرے ہوئے جسم کی سطح ظاہر سے۔
 اور جواب یہ ہے کہ حیز متکلمین کے نزدیک وہ موہوم خلاء ہے جس کو جسم مشغول کرتا ہے اور جس میں جسم کے
 ابعاد مثلاً (طول، عرض، عمق) داخل ہوتے ہیں۔

لغات: سطح، ہر چیز کا بالائی اور اوپری حصہ، اور اصطلاح علم الہندسہ میں: وہ شی جس میں طول و عرض ہو اور عمق

(۱) هو أن يُراد بلفظ له معنيان (حقيقيان أو مجازيان، أو مختلفان) أحدهما، ثم يُراد بضميره معناه الآخر، أو

يُراد بأحد ضميريه أحدهما، ثم بالآخر معناه الآخر (مختصر المعاني: ۴۵۷)

(۲) جيب أولاً باقامة البرهان على امتناع أن تكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين أحدهما أن الأزلية تُنالي
 المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال إلى حال ومُنالي
 اللازم منافي للملزوم ضرورة وثانيهما بأن ماهية الحركة لو كانت قديمة أي موجودة في الازل لزم أن يكون شيء من
 جزئياتها ازلًا إذ لا تحقق للكل إلا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق وثالثاً باقامة البرهان على امتناع تعاقب
 الحوادث الغير المتناهية وذلك أيضاً بوجهين أحدهما طريق التطبيق (شرح المقاصد: ۳۲۹/۱)

نہ ہو: الحاوی، گھیرنے والا، المماس: ملا ہوا، المحوی: کھر اہوا، الفراغ: خالی جگہ، خلا، المتوہم: موبہوم، خیالی چیز، ابعاد: مفرد بُعد: طول، عرض، عمق۔

چوتھا اعتراض: قوله الرابع الخ: یہاں سے چوتھا اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو شارح کے قول ”لان الجوهر او الجسم لا یخلو من الكون فی حیض“ پر وارد ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہر جسم کے لئے کون فی الحیض ضروری ہو تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا جو محال ہے؛ کیوں کہ چیز کہتے ہیں جسم حاوی کی اندرونی سطح کو جو جسم محوی کی بیرونی سطح سے ملی ہوئی ہو جیسے گلاس کے اندر جب پانی ہوتا ہے تو گلاس کے اندر کا حصہ جو پانی کے ظاہری حصہ سے ملا ہوا ہو پانی کا چیز ہے۔

پس جب ہر جسم کے لئے کون فی الحیض ضروری ہوگا تو جسم حاوی مثلاً گلاس کے لئے بھی کون فی الحیض ضروری ہوگا کیوں کہ وہ بھی جسم ہے، پھر جس جسم حاوی کی اندرونی سطح کو گلاس کے لئے حیض قرار دیا جائے گا اس کے لئے بھی کون فی الحیض ضروری ہوگا اسی طرح ہر جسم حاوی کے لئے کون فی الحیض ضروری ہوگا اور یہ سلسلہ لا الی نہایہ چلتا رہے گا جو مستلزم ہے تسلسل کو اور تسلسل محال اور باطل ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب: قوله والجواب الخ: جواب کا حاصل یہ ہے کہ چیز کی یہ تعریف جو معترض نے بیان کی فلاسفہ کے نزدیک ہے اور متکلمین کے نزدیک چیز نام ہے اس خلاء کا جو موبہوم یعنی خیال میں آنے والی چیز ہے اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے جس کو جسم ہر کرتا ہے اور جسم کے ابعاد یعنی طول، عرض، عمق اس میں داخل ہوتے ہیں مثلاً لوٹا یا شیشی جب پانی وغیرہ سے خالی ہو تو اس میں ایک خلا محسوس ہوتا ہے (حالانکہ اس میں ہوا بھری ہوئی ہوتی ہے) اور جب اس میں پانی وغیرہ بھر دیا جاتا ہے تو پانی کے ابعاد مثلاً (طول، عرض، عمق) اس میں سما جاتے ہیں پس لوٹے کے اندرونی خلا کا وہ حصہ جس کو پانی پر کئے ہو پانی کا چیز ہے۔

﴿وجود باری تعالیٰ کا بیان﴾

اللہ تعالیٰ کی خالقیت اور ربوبیت کا اعتقاد و اقرار فطری مسئلہ ہے جس کی تائید تمام ادیان و مذاہب نے یک زبان ہو کر کی ہے اور جس پر تمام ارباب مذاہب کا اجماع منعقد ہو چکا ہے (اس کے منکر صرف دہریہ ہیں جن کو مادہ پرست اور منکرین مذہب بھی کہا جاتا ہے)۔

تمام ادیان سماویہ اور عقائد حقہ کا سنگ بنیاد (بنیادی پتھر) یہ ہے کہ خدا کی ہستی اور ربوبیت عامہ پر اعتقاد

رکھے، مذہب کی ساری عمارت اسی سنگ بنیاد پر کھڑی ہوتی ہے، جب تک یہ اعتقاد نہ ہو مذہبی میدان میں عقل و فکر کی رہنمائی کچھ نفع نہیں پہونچا سکتی، عقل سلیم اور وحی والہام اسی اجمال کی شرح کرتے ہیں پس ضروری تھا کہ یہ تخم ہدایت عام فیاضی کے ساتھ نوع انسانی کے تمام افراد کے دلوں میں بکھیر دیا جائے تاکہ ہر آدمی عقل و فہم اور وحی والہام کی بیماری سے اس تخم کو ایمان و توحید کے تناور درخت کے درجہ تک پہونچا سکے۔ اگر قدرت کی طرف سے ابتداء یہ تخم ریزی نہ ہوتی تو یہ مسئلہ بھی ایک نظری مسئلہ بن کر رہ جاتا جس پر سب تو کیا، اکثر آدمی بھی متفق نہ ہو سکتے، اس لئے قدرت نے جہان غور و فکر کی قوت اور حق کو قبول کرنے کی استعداد بنی آدم میں ودیعت فرمائی وہیں اس اساسی عقیدہ کی تعلیم سے امن کو فطرتاً بہرہ ور کیا جس کی تہہ میں کل آسمانی ہدایات و تعلیمات کی تفصیل پوشیدہ تھیں اور جس کے بغیر مذہب کی عمارت کا کوئی ستون کھڑا نہیں رہ سکتا تھا۔

اللہ پاک کا ارشاد ہے: ”وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (الاعراف: ۱۷۲)“
اسی ازلی اور خدائی تعلیم کا اثر ہے کہ آدم کی اولاد ہر قرن اور ہر دور اور ہر گوشہ میں حق تعالیٰ کی ربوبیت عامہ کے عقیدے پر کسی نہ کسی حد تک متفق رہی ہے اور جن معدود اور گنتی کے افراد نے کسی روحانی بیماری کی وجہ سے اس عام فطری احساس کے خلاف آواز بلند کی ان کے ضمیر نے خود ان کی تکذیب کی۔

ابتداء آفرینش سے لے کر آج تک عالم کے کسی خطہ پر کوئی وقت ایسا نہیں گذرا ہوگا کہ وہاں کے جن و انس اپنے پروردگار کو نہ جانتے ہوں اور اپنے لیے کسی خالق کا اقرار اور اعتراف نہ کرتے ہوں۔ ہر زمانہ میں لاکھوں انسان ایسے گذرے ہیں اور اب بھی ہیں جنہوں نے علم کا نام و نشان بھی نہیں سنا، مگر یہ ضرور جانتے ہیں کہ ہمارا کوئی خالق اور پروردگار ہے اور جب حالات سے مجبور و مضطرب ہو جاتے اور دنیا کے اسباب و وسائل سب ساتھ چھوڑ دیتے ہیں اور تمام سہارے ٹوٹ جاتے ہیں تو اس وقت اللہ کو پکارتے ہیں، اللہ تعالیٰ اس کی مضطربانہ دعاء کو سنتا ہے، اور بڑے سے بڑا حادثہ دفعہ دور ہو جاتا ہے، اور یکایک ناامیدی کے بعد امید اور آرزو کی کرنیں سامنے آ جاتی ہیں
کما قال اللہ تعالیٰ: ”أَمِنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ“ (سورہ نمل: ۶۲) یعنی بھلا کون ہے جو مضطرب کی دعاء قبول کرتا ہے جب وہ اس کو پکارتا ہے اور اس کی مصیبت کو دور کرتا ہے؟
علامہ طیبیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ: اس میں مشرکین کو تنبیہ ہے کہ سخت مصائب کے وقت تو تم بھی مضطرب ہو کر

اسی کو پکارتے ہو اور دوسرے جموں نے معبودوں کو بھول جاتے ہو، پھر فطرت اور ضمیر کی اس شہادت کو امن و اطمینان کے وقت کیوں یاد نہیں رکھتے؟

ایسے وقت میں بڑے سے بڑا سرکش، سخت سے سخت دہریہ اور کٹر سے کٹر مشرک بھی خدا کو پکارنے لگتا ہے اور جموں نے سہارے سب ذہن سے غائب ہو جاتے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ: هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (یونس: ۲۲) لَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (العنکبوت: ۶۵)

ابتداء آفرینش سے آج تک ہر طبقہ کا ہر زمانہ میں خدا کی ربوبیت کبریٰ پر عام اتفاق اس کی زبردست دلیل ہے کہ یہ عقیدہ عقول و افکار سے پہلے ہی معبود برحق کی طرف سے اولاد آدم کو بلا واسطہ تلقین فرمادیا گیا تھا اور اسی ازلی اور فطری تعلیم نے جس کا اثر آج تک نمایاں ہے ہر انسان کو خدا کے ماننے پر مجبور کر دیا ہے اور ہر منکر کے مقابلہ میں جنت و قلعہ ہے۔ انسان اگر گرد و پیش کے احوال اور ماحول کے غلط اثرات سے متاثر نہ ہو اور اس کو اس کی فطرت پر غلبی ہالطیع چھوڑ دیا جائے تو وہ ضرور اپنی فطرت کے موافق خدا کی ہستی کا اعتراف کرے گا اور اس کے انکار کی جرأت نہیں کر سکتا۔

اسی وجہ سے حضرات انبیاء علیہم السلام کا نصب العین ہمیشہ وجود باری تعالیٰ کے بجائے توحید کی دعوت رہی ہے اور جن کو اپنے خالق میں شک پیش آیا ان سے نہایت تعجب سے یہ خطاب فرمایا: قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِی اللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (ابراہیم: ۱۰) (ان کے رسولوں نے کہا کہ کیا تم کو اس اللہ کے بارے میں بھی کسی قسم کا کوئی شک ہے جو آسمانوں اور زمینوں کا خالق ہے) حق تو یہ ہے کہ حق تعالیٰ شانہ کا وجود آفتاب و ماہتاب سے بڑھ کر بدیہی اور روشن ہے کسی دلیل اور برہان کا محتاج نہیں۔

شیخ سعدیؒ فرماتے ہیں:

برگ درختاں سبز در نظر ہوشیار ☆ ہر درختے دفتر است از معرفت کردگار

سبز درخت کا ہر پتہ عقلمند اور ہوشیار آدمی کی نگاہ میں اللہ جل شانہ کی معرفت کا ایک دفتر ہے۔

اور کیا خوب کہا ہے ایک اعرابی نے: البعرة تذلل علی البعیر و آثار الأقدام علی المسیر فسماء

ذات ابراج و ارض ذات فجاج لا تذل على الصالح اللطيف الخبير ؟ (شرح المقاصد : ۲/۶۰، عقائد الاسلام : ۲۸ التفسير لابن كثير : ۱/۵۸) یعنی جب اونٹ کی ٹیگنی کو دیکھ کر، بغیر دیکھے اونٹ کے ہونے کا یقین ہو جاتا ہے، اور نشان قدم کو دیکھ کر یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ کوئی اس راہ سے گذرا ہے، تو کیا بُرجوں والے بلند آسمان، اور کشادہ راہوں والی وسیع و عریض زمین کو دیکھنے سے اللہ صانع عالم اللطیف وخبیر کے ہونے کا یقین نہ ہوگا؟

الفرض جس طرح مکان کو دیکھ کر معمار کا اور مصنوعات کو دیکھ کر ان کے صانع کا یقین ہر مائل کو ہو جاتا ہے اسی طرح اللہ کی مصنوعات زمین و آسمان شجر، وجر، بحر و بر، حیوان و انسان کو دیکھنے سے اور ان کی خوبیوں اور ہار بکیوں میں غور کرنے سے ان کے بنانے والے (اللہ تعالیٰ) کا یقین ہر ہوشمند کو حاصل ہوتا ہے پس ان کے واسطے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے وجود پر دلیل لانا، عین دوپہر میں آفتاب کے موجود ہونے پر دلیل لانے کے مترادف (ہم معنی) ہے؛ لیکن ملحدوں کو جن کی چشم حق نابینا ہے، بدون دلیل داندان شکن کے، تسکین نہیں ہوتی، اس لیے دلیل بھی بیان کی جاتی ہے۔ (۱) (مزید تفصیل کے لیے دیکھیں، علم الکلام، ۱۱، عقائد الاسلام ۲۹۰، مقالات عثمانی، ۲۶، امداد الباری، ۲: ۲۱۹)

(١) لأصل الأول العلم بوجوده وقد اُرشد إليه سبحانه تعالى في أكثر من لمائتين موضعاً من كتاب الله تعالى، نحو قوله تعالى: إِنْ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ الْخَبْرُ (ال عمران: ١٩) ونحو قوله تعالى: أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ لَحْنُ الْخَالِقُونَ (الواقعة: ٥٨) وقوله تعالى: أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَلَمْ يَرْزُقْهُ أَمْ لَحْنُ الزَّارِعِينَ (الواقعة: ٦) وقوله تعالى: أَفَرَأَيْتُمْ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ أَلَمْ أَنْزَلْهُ مِنْ السَّمَوَاتِ أَمْ لَحْنُ الْمُنْزِلُونَ (الواقعة: ٦٩) وكقوله تعالى: سَتَرْنَاهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أُنْفُسِهِمْ (فصلت: ٥٣) وكقوله تعالى: أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مُمَيَّنٍّ (المرسلات: ٢٠) وكقوله تعالى: وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْوَانِهَا (الرَّوم: ٢٢) إلى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الالفلاك والكواكب وحركاتها واضاعتها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الأسفل من طبقات العناصر واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدله مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على أن الظاهر الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري يشهده الفطرة.

فمن أدار نظرهم في عجائب تلك المذكورات اضطره ذلك الى الحكم بأن هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى كل منها عن صانع أو جده من العدم وحكيم رتبته على قانون أو دع فيه فتونا من الحكم وعلى هذا درجت كل العقلاء الا من لاعبرة بمكابرته وهم بعض الدهرية.

واعترف الكل بأن خلق السموات والأرض والالهية الأصلية لله تعالى قال تعالى: ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله (لقمان: ٢٥- الزمر: ٣٨) فهذا الاعتراف كان ثابتاً في بطونهم من مبدأ خلقهم قد جعلت عليه عقولهم ولذا كان المسموع من الأنبياء المبعوثين عليهم أفضل الصلوة والسلام دعوة الخلق إلى التوحيد في طرفة الإنسان وشهادة آيات القرآن ما بُنى عن إقامة البرهان ولكن قد رتب العلماء النظر على سبيل الاستظهار لآيات وجود الباري تعالى بدليل العقل مُقَدِّمَتَيْنِ =

ولما ثبت أنَّ العالم مُحدَّث، ومعلوم أنَّ المُحدَّث لا بدُّ له من مُحدِّث ضرورة امتناع ترجُّح أحدِ طرفي الممكن من غير مُرجِّح، ثبت أنَّ له مُحدِّثاً (والمُحدِّث للعالم هو الله تعالى) أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح مُحدِّثاً للعالم ومُبدِّئاً له، مع أنَّ العالم اسم لجميع

وہما قولہم "العالم حادث" "والحادث لا یستغنی عن سبب یُحدِّثہ" (المسامرة مع المسایرہ: ۱۳ شرح المقاصد: ۵۹:۲)
حضرت امام ابوحنیفہؒ سے بعض محدثین نے اللہ تعالیٰ کے وجود کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا: چھوڑو میں ابھی اور سوچ میں ہوں، لوگوں نے مجھ سے کہا ہے کہ ایک بہت بڑی کشتی ہے جس کا نہ کوئی تمبھان ہے نہ کوئی چلانے والا پھر بھی وہ آنا جانا کر رہی ہے اور بڑی بڑی موجوں کو خود بخود چرتی پھاڑتی گزر جاتی ہے، ٹھہرنے کی جگہ ٹھہر جاتی ہے اور چلنے کی جگہ چلتی رہتی ہے، سوال کرنے والے نے کہا: آپ کس سوچ میں پڑ گئے! کیا کوئی عقلمند ایسی بات کہہ سکتا ہے؟ آپ نے فرمایا افسوس تمہاری عقلوں پر ایک کشتی تو بغیر ملال کے نہ چل سکے اور یہ ساری کائنات اور زمین و آسمان کی تمام چیزیں ٹھیک ٹھیک اپنے کاموں پر لگی رہیں اور ان کا حاکم و خالق کوئی نہ ہو کیا یہ ممکن ہے؟ یہ سن کر وہ لوگ لا جواب ہو گئے اور تائب ہو کر مسلمان ہو گئے۔
امام شافعیؒ سے یہی سوال ہوا تو آپ نے جواب دیا کہ شہوت کے پتے جب ریشم کے کیڑے کھاتے ہیں تو ریشم نکلتا ہے اور شہد کی کھم شہد دیتی ہے، ہرن کے پیٹ میں جا کر مٹک بن جاتا ہے اور گائے، بکریاں بیگنیاں دیتی ہیں کیا یہ اس کی صاف دلیل نہیں ہے کہ ایک پتے میں یہ مختلف خواص و آثار پیدا کرنے والا کوئی ہے؟

امام احمدؒ نے فرمایا: سنو! ایک مضبوط قلعہ ہے جس میں نہ کوئی راستہ ہے نہ کوئی سراخ، باہر سے چاندی کی طرح چمک رہا ہے اور اندر سے سونے کی مانند ہے اور چاروں طرف سے بالکل بند ہے ہوا تک اس میں نہیں جا سکتی، اچانک اس کی دیوار پھٹتی ہے اور ایک جائدار آنکھوں، کانوں والا بولتا چلتا خوبصورت شکل چلتا پھرتا نکل آتا ہے، بتاؤ! اس بند مکان میں اس کو پیدا کرنے والا کون ہے؟ ان کا اشارہ اڑے کی طرف تھا۔

وحكى الراى عن الإمام مالك أن الرشيد سألہ عن ذلك، فاستدل له باختلاف اللغات والأصوات والنفحات، وعن أبي حنيفة: أن بعض الزنادقة سألوه عن وجود الباري تعالى فقال لهم: دعوني فلاني ملكت في أمر قد اختبرت عنه، ذكروا أن سفينة في البحر موقرة، فيها أنواع من المتاجر، وليس بها أحد يحرسها ولا يسوقها، وهي مع ذلك تذهب، وتجي وتسير بنفسها، وتغرق الأمواج العظام، حتى تنخلص منها، وتسير حيث شاءت بنفسها من غير أن يسوقها أحد فقالوا: هذا شيء لا يقوله عاقل، فقال: ويحكم! هذه الموجودات بما فيها من العالم العلوي والسفلي وما اشتملت عليه من الأشياء والمحكمة ليس لها صانع؟ فبهت القوم ورجعوا إلى الحق وأسلموا على يديه. وعن الشافعي، أنه سئل عن وجود الصانع. فقال: هذا ورق التوت، طعمه واحد، تأكله الدود فيخرج منه الإبريسم، وتأكله النحل فيخرج منه العسل وتأكله الشاة والبقر والأنعام فتلقبه بعمراً وروثاً، وتأكله الطباء فيخرج منها المسك، وهو شيء واحد، وعن الإمام أحمد بن حنبل أنه سئل عن ذلك، فقال: ههنا حصن حصين أملس ليس له باب وال منفذ، ظاهره كالفضة البيضاء، وباطنه كالذهب الإبريز (أي الخالص)، فبينا هو كذلك إذ اندع جداره فخرج منه حيوان سميع بصير، ذو شكل حسن وصوت مليح، يعني بذلك البيضة إذا خرج منه الدجاجة.

فيا عجباً كيف يعصى الله
وفى كل شيء له آية
أم كيف ينجده الجاحد
تدل على أنه واحد

حكى هذه الأقوال ابن كثير في تفسيره: ۵۹/۱ تحت تفسير قوله تعالى: يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم

ما یصلح علماً علی وجود له.

وقریب من هذا ما یقال: إِنَّ مُبْدَأَ الْمَمْكَنَاتِ بِاسْمِهَا لَا يَبْدَأُ أَنْ يَكُونَ وَاجِباً إِذْ لَوْ كَانَ مُمْكَناً لَكَانَ مِنْ جَمَلَةِ الْمَمْكَنَاتِ فَلَمْ يَكُنْ مُبْدَأً لَهَا.

ترجمہ: اور جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ عالمِ محدث ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ ہر محدث کے لیے کوئی محدث (موجد) ضروری ہے ممکن کے دونوں طرف (وجود و عدم) میں سے ایک کے بغیر مرنج کے رائج ہو جانے کے محال ہونے کے بدیہی ہونے کی وجہ سے، تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس کے لیے کوئی محدث (موجد) ہے۔

اور عالم کا موجد وہ اللہ تبارک و تعالیٰ ہے یعنی وہ ذات جو واجب الوجود ہے جس کا وجود خود اس کی ذات سے ہے اور وہ محتاج نہیں ہے کسی چیز کا بالکل، اس لیے کہ اگر اس کا وجود ممکن ہو تو وہ من جملہ عالم کے ہوگا، پس عالم کا موجد اور اس کا مبدء ہونے کے لائق نہیں ہوگا۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ عالم نام ہے ان تمام چیزوں کا جو (اپنے) موجد و صانع کے وجود پر علامت اور دلیل بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

اور اس کے قریب ہے وہ بات جو کہی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کا مبدء ضروری ہے کہ وہ واجب ہو؛ اس لیے کہ اگر وہ ممکن ہوگا؛ تو من جملہ ممکنات کے ہوگا، پس وہ اس کے لیے مبدء نہیں ہوگا۔

لغات: مُخْدَث، حادث، نوپید، جو پہلے معدوم تھا پھر وجود میں آیا: مُخْدَث: موجد، پیدا کرنے والا، صانع، تَرْجِیح: رائج ہونا، طرفی: تثنیہ طرف کا، بمعنی کنارہ، ممکن کے دونوں کناروں سے مراد وجود اور عدم ہے، واجب الوجود: جس کا وجود ضروری ہو اور عدم محال ہو یعنی جو ہمیشہ سے ہو اور ہمیشہ رہے اور اس کا وجود ذاتی ہو اور اپنے وجود میں بالکل کسی کا محتاج نہ ہو، اور وہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے ہائز الوجود: جس کا وجود ممکن ہو، ضروری نہ ہو۔

صانع عالم کے وجود کی دلیل: ولما ثبت الخ: یہاں سے صانع عالم کے وجود کی دلیل بیان کر رہے ہیں جو دو مقدمات پر مشتمل ہے۔

پہلا مقدمہ: ”العالم حادث“ ہے جس کی دلیل ماقبل میں گذر چکی۔ اور دوسرا مقدمہ ہے: ”إِنَّ الْمُخْدَث لَا يَبْدَأُ لَهُ مِنْ مُخْدَثٍ“ یعنی ہر حادث کے لیے کوئی محدث (موجد) ضروری ہے اس کی دلیل ضرورت امتناع الخ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر حادث ممکن ہوتا ہے اور ممکن کے دونوں طرف یعنی وجود اور عدم دونوں برابر ہوتے ہیں لہذا اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دینے کے لیے کسی مرنج کا ہونا ضروری ہے ورنہ ترجیح بلا مرنج لازم آئے گی جو محال

ہے، پس دونوں مقدمات کو ملانے سے یہ بات ثابت ہوگی کہ عالم کا کوئی محدث (موجد) ہے۔
صانع عالم کی تعین: وَالْمُحَدِّثُ لِلْعَالَمِ: اس سے پہلے جو دلیل شارح (علامہ تفتازانی) نے بیان کی اس سے تو صانع عالم کا وجود ثابت ہوتا ہے اور ماتن (امام نسفی) کی اس عبارت سے صانع عالم کی تعین ہوتی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ ہیں اور اللہ سے مراد وہ واجب الوجود ذات ہے جس کے وجود کی علت خود اس کی ذات ہے اور وہ اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہے۔

قوله: اِذْ لَوْ كَانَ جَائِزَ الْوُجُودِ: یہ صانع عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عالم پورا کا پورا محدث ہے پس اگر اس کا صانع واجب نہ ہو؛ بلکہ جائز الوجود یعنی ممکن ہو، تو وہ من جملہ عالم کے ہوگا یعنی عالم میں داخل ہوگا پس وہ عالم کے لئے محدث اور مہد نہیں ہوگا ورنہ اپنے لیے محدث ہونا لازم آئے گا۔
قوله: مَعَ أَنَّ الْعَالَمَ الْخ: یہ واجب الوجود ہونے کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عالم نام ہے ان تمام چیزوں کا جو اپنے صانع اور موجد کے وجود پر علامت اور دلیل ہے، پس اگر صانع عالم ممکن ہو تو وہ من جملہ عالم کے ہوگا اور یہ مستلزم ہوگا خود اس کے اپنے اوپر علامت اور دلیل ہونے کو، حالانکہ کسی شئی کا خود اپنے وجود پر علامت اور دلیل ہونا محال ہے۔

قوله: وَقَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْخ: بعض نے صانع عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ تمام ممکنات کا مہد ضروری ہے کہ وہ واجب ہو، اس لیے کہ اگر وہ ممکن ہوگا تو من جملہ ممکنات کے ہوگا، پس وہ ممکنات کے لئے مہد نہیں ہو سکتا۔ اس دلیل کے بارے میں حضرت شارح (علامہ تفتازانی) فرماتے ہیں کہ یہ دلیل پہلی دلیل کے قریب قریب ہے یعنی دونوں کا ماحصل ایک ہے فرق صرف الفاظ اور تعبیر کا ہے کہ پہلی دلیل بطریق حدوث ہے اور یہ بطریق امکان۔ (۱)

(۱) حاصل الاول ان مبدء العالم لو كان جائزاً لكان من جملة العالم الذي هو مُحَدِّثٌ فَلَا يَصْلُحُ مُبْدِئاً لَهُ وَالْإِلْكَانُ عِلَّةٌ لِنَفْسِهِ، وَمَحْصُلُ الثَّانِي أَنَّ مَبْدِئَ الْمُمْكِنَاتِ لَوْ كَانَ جَائِزاً لْكَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْمُمْكِنَاتِ فَلَمْ يَصْلُحْ مُبْدِئاً لَهَا. (حاشیہ عبدالحکیم علی النہالی: ۶۲) وفی شرح المقاصد: وفی إثبات الواجب طریقان للحکماء والمتکلمین. فطریق إثبات الواجب عند الحکماء أَنَّهُ لَا شَكَّ فِي وَجُودِ مَوْجُودٍ فَإِنْ كَانَ وَاجِباً فَهُوَ الْمَرَامُ وَإِنْ كَانَ مُمَكِّناً فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ عِلَّةٍ يَتَرَجَّحُ وَجُودُهُ وَيَنْقَلُ الْكَلَامُ إِلَيْهِ لِأَنَّ يَلْزَمُ الدَّوْرَ وَالتَّسْلُسَ وَهُوَ مُحَالٌ أَوْ يَنْتَهِي إِلَى الْوَاجِبِ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ. وَعِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ أَنَّهُ قَدْ ثَبَتَ حَدُوثُ الْعَالَمِ إِذْ لَا شَكَّ فِي وَجُودِ حَادِثٍ وَكُلِّ حَادِثٍ لَهَا ضَرُورَةٌ لَهُ مُحَدِّثٌ لِأَنَّ يَدْوَرُ أَوْ يَتَسَلَّلُ وَهُوَ مُحَالٌ وَإِنَّمَا أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى قَدِيمٍ لَا يَفْتَقِرُ إِلَى سَبَبٍ أَصْلًا وَهُوَ الْمَرَادُ بِالْوَاجِبِ وَكِلَا الطَّرِيقَيْنِ مَبْنًى عَلَى امْتِنَاعِ وَجُودِ الْمُمْكِنِ أَوْ الْحَادِثِ بِلَا مُوجِدٍ وَعَلَى اسْتِحَالَةِ الدَّوْرِ وَالتَّسْلُسِ وَالْمُتَكَلِّمُونَ لَمَّا لَمْ يَقُولُوا بِقَدَمِ شَيْءٍ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ كَانَ إِثْبَاتُ الْقَدِيمِ إِثْبَاتًا لِلْوَاجِبِ. (شرح المقاصد: ۵۷: ۲)

وَقَدْ يُتَوَهَّمُ أَنَّ هَذَا دَلِيلٌ عَلَى وَجُودِ الصَّانِعِ مِنْ غَيْرِ الْمُتَقَارِرِ إِلَى إِبْطَالِ التَّسْلُسِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ، بَلْ هُوَ إِشَارَةٌ إِلَى أَحْدَادِ دَلِيلِ بَطْلَانِ التَّسْلُسِ وَهُوَ أَنَّهُ لَوْ تَرْتَّبَ سِلْسِلَةُ الْمُمْكِنَاتِ لَا إِلَى نَهَائَةٍ لَا خِتَابَتْ إِلَى عِلَّةٍ، وَهِيَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِنَفْسِهَا، وَلَا بَعْضِهَا لِمُسْتَحَالَةٍ كَوْنِ الشَّيْءِ عِلَّةً لِنَفْسِهِ وَلِعِلَّاهُ، بَلْ خَارِجًا عَنْهَا فَيَكُونُ وَاجِبًا لِقَطْعِ السِّلْسِلَةِ.

ترجمہ: اور کبھی گمان کیا جاتا ہے کہ بے شک یہ دلیل ہے صانع کے وجود پر تسلسل کے ابطال کی طرف محتاج ہوئے بغیر، حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ اشارہ ہے بطلان تسلسل کے دلائل میں سے ایک کی طرف اور وہ یہ ہے کہ اگر ممکنات کا سلسلہ مرتب ہو لائی نہ پایہ، تو یہ محتاج ہوگا کسی علت کا اور وہ (یعنی علت) نہ تو اس (سلسلہ ممکنات) کا عین ہو سکتی ہے اور نہ اس کا بعض، شی کا اپنے لئے اور اپنے علتوں کیلئے علت ہونا محال ہونے کی وجہ سے، بلکہ وہ اس سے خارج ہوگی پس وہ واجب ہوگی پس سلسلہ منقطع (متناہی) ہو جائے گا۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ: قَوْلُهُ وَقَدْ يُتَوَهَّمُ الْخ: جانا چاہئے کہ صانع عالم یعنی واجب الوجود ہستی کے اثبات کے جتنے مشہور دلائل ہیں وہ سب بطلان تسلسل پر موقوف ہیں جب تک تسلسل کا ابطال نہ کیا جائے اس وقت تک وہ دلائل تام نہیں ہو سکتے اور ان سے صانع عالم کا وجود ثابت نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک ممکن کی علت کوئی دوسرا ممکن ہو اور اس کی کوئی تیسرا اور تیسرے کی کوئی چوتھا اسی طرح لائی نہ پایہ، ایسی صورت میں کسی صانع عالم اور واجب الوجود ہستی کو ماننے کی ضرورت باقی نہیں رہتی؛ لیکن یہ صورت چونکہ تسلسل کی ہے اور تسلسل کو ہم باطل و محال کہتے ہیں لہذا اگر تسلسل کا بطلان دلائل سے ثابت ہو جائے تو واجب اور صانع کا وجود آسانی سے ثابت ہو جائے گا، مگر تسلسل کے ابطال میں کلام طویل ہے اور اس کا بطلان بہت لمبی چوڑی باتوں پر موقوف ہے۔

اس لیے بعض نے صانع عالم کے وجود پر ایسی دلیل پیش کرنے کی کوشش کی ہے جس میں تسلسل کے ابطال کی ضرورت نہ پڑے، تسلسل کا ابطال کئے بغیر واجب اور صانع کا اثبات ہو جائے، چنانچہ اوپر مَایُقَالُ أَنَّ مَبْدَأَ الْمُمْكِنَاتِ الْخ سے جو دلیل بیان کی گئی ہے اس کے بارے میں بعض کا خیال یہی ہے کہ یہ صانع کے اثبات کی دلیل ہے ابطال تسلسل کی جانب احتیاج کے بغیر، یعنی اس دلیل سے صانع کا اثبات ابطال تسلسل پر موقوف نہیں ہے۔ مگر شارح (علامہ تفتازانی) کی نظر میں بعض کا یہ خیال صحیح نہیں ہے اس لئے اپنے قول وَقَدْ يُتَوَهَّمُ الْخ سے اس کی تردید فرما رہے ہیں کہ:

”کبھی خیال کیا جاتا ہے کہ یہ دلیل (جو اوپر مایقال الخ سے بیان کی گئی ہے) دلیل ہے صانع کے وجود پر ابطال تسلسل کی جانب احتیاج کے بغیر حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ یعنی مایقال الخ اشارہ ہے بطلان تسلسل کے دلائل میں سے ایک کی جانب۔“

تنبیہ: جاننا چاہئے کہ شارحؒ کے اس قول ”بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان اتسلسل“ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ یعنی مایقال الخ بطلان تسلسل کی دلیل نہیں ہے بلکہ اس میں بطلان تسلسل کی دلیل کی جانب صرف اشارہ ہے، لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ شارح کا یہ کلام تسامح پر مبنی ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ دلیل بطلان تسلسل کو بھی مستلزم ہے اور اثبات صانع کے ساتھ تسلسل کے بطلان کی بھی دلیل ہے، جیسا کہ آگے شارحؒ خود بیان فرما رہے ہیں، لیکن چوں کہ اس میں تسلسل کا بطلان صراحتہ مذکور نہ تھا اس لئے شارح نے اس کو تسلسل کے بطلان کی دلیل کہنے کے بجائے یہ فرمایا: بل هو اشارة الخ کہ اس میں اس کی طرف اشارہ ہے۔

اب شارحؒ کی تردید کا حاصل یہ ہے کہ اس دلیل میں تسلسل کا بطلان صراحتہ مذکور نہ ہونے کی وجہ سے بعض کا یہ گمان کرنا کہ یہ اثبات صانع کی دلیل ہے ابطال تسلسل کی جانب احتیاج کے بغیر صحیح نہیں ہے بلکہ یہ اثبات صانع کے ساتھ بطلان تسلسل کی بھی دلیل ہے جیسا کہ اس کی اس تقریر سے معلوم ہوگا جو آگے آرہی ہے۔

بطلان تسلسل کی دلیل قوله وَهُوَ اِنَّه الخ: یہاں سے شارحؒ بطلان تسلسل کی اس دلیل کو بیان فرماتے ہیں جس کی طرف سابق دلیل (مایقال) میں اشارہ ہے یعنی اس کی تقریر اس طور سے کر رہے ہیں کہ اس سے اثبات صانع کے ساتھ تسلسل کا ابطال بھی ہو جائے اور اس کا دونوں کی دلیل ہونا معلوم ہو جائے۔

تسلسل کی تعریف: اس تقریر کو سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ تسلسل کہتے ہیں: غیر متناہی چیزوں کے مرتب شکل میں موجود ہونے کو۔ اور امور غیر متناہیہ کے مرتب شکل میں موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر سابق لاحق کے لئے علت ہو۔

اس کے بعد شارحؒ کی تقریر کا مطلب یہ ہے کہ اگر ممکنات کا سلسلہ مرتب ہو لا الی نہایہ، یعنی ایک ممکن کی علت دوسرا ممکن ہو اور دوسرے کی تیسرا اسی طرح لا الی نہایہ تو یہ پورا سلسلہ چونکہ ممکنات سے مرکب ہے اور ممکنات کا مجموعہ واجب تو ہو نہیں سکتا، لامحالہ ممکن ہی ہوگا اور ہر ممکن علت کا محتاج ہوتا ہے لہذا یہ سلسلہ اور مجموعہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا، اب یہ تو ہو نہیں سکتا کہ مجموعہ ممکنات کی علت خود مجموعہ ہو یا اس کا بعض ہو؛ کیوں کہ پہلی صورت میں علیۃ الشئ لنفسہ (شی کا اپنی ذات کے لئے علت ہونا) لازم آئے گا اور دوسری صورت میں علیۃ الشئ لنفسہ

اور علیۃ الشئ لعلہ (شی کا اپنی ذات کے لئے علت ہونا اور اپنی علت کے لئے علت ہونا) لازم آئے گا۔
 اول تو اس طرح کہ مجموعہ کی علت جب بعض ہوگا تو وہ بعض چونکہ مجموعہ کا جز اور اس میں داخل ہے پس جب وہ مجموعہ کے لئے علت ہوگا تو اس کے ضمن میں اپنے لئے بھی علت ہوگا۔

اور ثانی یعنی علیۃ الشئ لعلہ اس طرح لازم آئے گی کہ جو بعض مجموعہ ممکنات کی علت ہوگا وہ بعض بھی چونکہ ممکن ہے اس لئے وہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا اور اس کی علت بھی مجموعہ ہی کا کوئی جز ہوگا اور چونکہ وہ بعض پورے مجموعہ کے لئے علت ہے لہذا اس مجموعہ کے جس جز کو بھی اس بعض کی علت قرار دیا جائے اس جز کا اپنی علت (بعض) کے لئے علت ہونا لازم آئے گا۔ اور علیۃ الشئ لنفسہ یا علیۃ الشئ لعلہ محال ہے، پس جب مجموعہ کی علت خود مجموعہ یا اس کا بعض نہیں ہو سکتا تو لا محالہ علت کوئی ایسی شی ہوگی جو اس سے خارج ہو اور ممکنات سے خارج واجب ہی ہے لہذا متعین ہو گیا کہ تمام ممکنات کی علت ذات واجب الوجود ہے جو کسی علت کی محتاج نہیں ہوتی، پس سلسلہ منقطع اور متناہی ہو جائے گا اور تسلسل باطل ہو جائے گا۔

تنبیہ: اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ یہ اثبات صانع اور بطلان تسلسل دونوں کی دلیل ہے لیکن اس پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ شارح کے قول وقد یتوہم الخ سے معلوم ہو رہا تھا کہ اثبات صانع کی یہ دلیل موقوف ہے ابطال تسلسل پر اور یہ بات اس تقریر سے ثابت نہیں ہوتی اس سے تو صرف اتنا ثابت ہوا کہ یہ بطلان تسلسل کی بھی دلیل ہے اور اس کو بھی مستلزم ہے حالاں کہ کسی چیز کی جانب احتیاج و توقف اور شی ہے اور اس کو مستلزم ہونا اور شی ہے۔ مستلزم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ موقوف اور محتاج بھی ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عبارت میں تسامح ہے، شارح کا مقصد یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کے اثبات کی یہ دلیل بطلان تسلسل کو بھی مستلزم ہے اور اس سے اثبات واجب کے ساتھ تسلسل کا ابطال بھی ہو جاتا ہے پس یہ اثبات واجب کے ساتھ بطلان تسلسل کی بھی دلیل ہے۔ (۱)

(۱) (وراجع الخیالی مع حاشیہ عبد الحکیم: ۶۲) شرح مقاصد کی عبارت اس سلسلے میں زیادہ واضح ہے فرماتے ہیں: ومنہم من توہم صحة الاستدلال بحیث لا یفتقر إلى ابطال الدور والتسلسل وذلك وجوه: الاول: لو لم یکن فی الموجودات واجب لکانت باسرها ممکنة فیلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال، وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما یلزم لو لم یکن کل ممکن مستندا الی ممکن آخر لا الی نہایة وهو معنی التسلسل وان ارید مجموع الممكنات من حیث ہی فلا بد من بیان ان علتها لیست نفسها ولا جزأ منها بل خارجا عنها وذلك أحد أدلة ابطال التسلسل، وبهذا یظهر أن الوجه الثانی مشتمل علی ابطال التسلسل. وتقریرہ ان مجموع الممكنات أعنی الماخوذ بحیث لا ینخرج عنه واحد منها ممکن بالطریق الاول وکل ممکن فله بالضرورة فاعل =

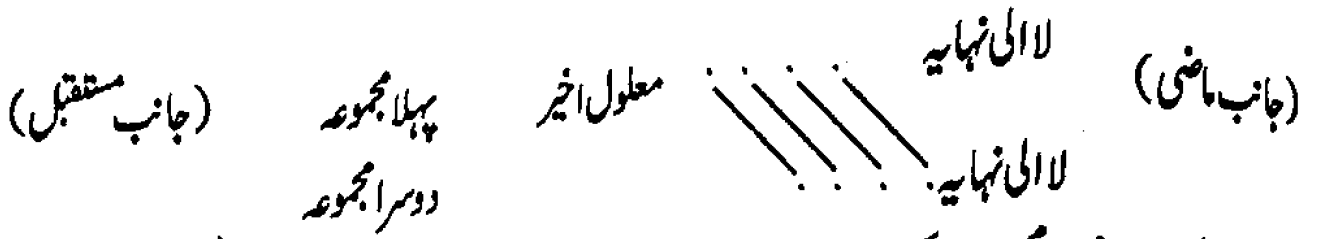
وَمِنْ مَشْهُورِ الْأَدِلَّةِ بَرهَانُ التَّطْبِيقِ، وَهُوَ أَنَّ تُفَرِّضَ مِنَ الْمَعْلُولِ الْأَخِيرَ إِلَى غَيْرِ النَّهَايَةِ جُمْلَةً، وَمَا قَبْلَهُ بِوَاحِدٍ مَثَلًا إِلَى غَيْرِ النَّهَايَةِ جُمْلَةً أُخْرَى. ثُمَّ نَطْبِيقُ الْجُمْلَتَيْنِ: بِأَنَّ نَجْعَلَ الْأَوَّلَ مِنَ الْجُمْلَةِ الْأُولَى بِإِزَاءِ الْأَوَّلِ مِنَ الْجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ، وَالثَّانِيَ بِالثَّانِي وَهَلُمَّ جَرًّا. فَإِنَّ كَانَ بِإِزَاءِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأُولَى وَاحِدٌ مِنَ الثَّانِيَةِ كَانَ النَّاَقِصَ كَالزَّائِدِ وَهُوَ مُحَالٌ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَقَدْ وُجِدَ فِي الْأُولَى مَا لَا يَوْجَدُ بِإِزَائِهِ شَيْءٌ فِي الثَّانِيَةِ فَتَنْقَطِعُ الثَّانِيَةُ وَتَنْتَهِى. وَيَلْزَمُ مِنْهُ تَنْتَهِى الْأُولَى لِأَنَّهَا لَا تَزِيدُ عَلَى الثَّانِيَةِ إِلَّا بِقَدَرٍ مَتْنَاهُ، وَالزَّائِدُ عَلَى الْمَتْنَاهِ بِقَدَرٍ مَتْنَاهُ يَكُونُ مَتْنَاهُ بِالضَّرُورَةِ.

ترجمہ: اور (بطلان تسلسل) کے مشہور دلائل میں سے برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ فرض کیا جائے معلول اخیر سے لائی نہایہ (یعنی غیر متناہی شکل میں) ایک مجموعہ اور اس معلول سے جو معلول اخیر سے ایک درجہ پہلے ہے۔ مثال کے طور پر۔ لائی نہایہ، دوسرا مجموعہ (فرض کیا جائے) پھر ہم تطبیق دیں گے دونوں مجموعے کو بایں طور کہ ہم کریں گے پہلے مجموعے کے اول جز کو دوسرے مجموعے کے اول جز کے مقابل میں اور (پہلے مجموعے کے) دوسرے جز کو (دوسرے مجموعے کے) دوسرے جز کے مقابل میں۔ اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہے گا، پس اگر پہلے مجموعے کے ہر ایک جز کے مقابل میں دوسرے مجموعے میں کا کوئی ہو، تو ہوگا ناقص مثل زائد کے اور یہ محال ہے۔ اور اگر نہ ہو تو تحقیق کہ پایا گیا پہلے مجموعے میں وہ فرد جس کے مقابل میں نہیں پایا جاتا ہے کوئی فرد دوسرے مجموعے میں پس دوسرا مجموعہ منقطع اور متناہی ہو جائے گا اور اس سے لازم آئے گا پہلے مجموعہ کا متناہی ہونا اس لیے کہ وہ دوسرے مجموعے پر زائد نہیں ہے مگر متناہی مقدار میں۔ اور وہ شئی جو زائد ہو کسی متناہی شئی پر متناہی مقدار میں متناہی ہوتی ہے بدایت۔

بطلان تسلسل کی مشہور دلیل برہان تطبیق: وَمِنْ مَشْهُورِ الْأَدِلَّةِ الْخ: بَطْلَانُ تَسْلُسٍ کے مشہور دلائل میں سے ایک دلیل برہان تطبیق ہے یہاں سے اس کو ذکر کر رہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ تسلسل کہتے ہیں: ”امور غیر متناہیہ کے خارج میں اس طرح موجود ہونے کو کہ اس میں سے ہر سابق لاحق کے لئے علت ہو“ پس اگر تسلسل کا

مستقل ای مستجمع بجميع شرائط التأثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل جزء منها والا لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشئ علة لنفسه ولعلله..... ولا بعض الأجزاء منه... فحين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة، وانت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة لبطلان التسلسل (شرح المقاصد: ۵۸: ۲)

وجود ممکن ہو تو ہمارے لئے ممکن ہوگا علل (علتوں) اور معلولات کے دو ایسے مجموعے فرض کرنا جن میں سے ایک کی ابتداء معلول اخیر سے ہو یعنی اس معلول سے جو سب سے آخر میں وجود میں آیا ہو اور وہ کسی کی علت نہ ہو۔ اور دوسرے مجموعے کی ابتداء اس معلول سے ہو جو معلول اخیر سے ایک درجہ پہلے ہو۔ اور دوسری جانب میں یعنی جانب ماضی میں دونوں مجموعے غیر متناہی ہوں اس طرح:



پس یہ دونوں مجموعے ایک جانب میں متناہی ہوں گے اور دوسری جانب میں غیر متناہی اور اس کے ساتھ ساتھ دوسری جانب میں دوسرا مجموعہ پہلے سے ایک درجہ ناقص بھی ہوگا۔ اب ہم دونوں مجموعوں میں اس طرح تطبیق دیں گے کہ مجموعہ اولیٰ کے پہلے جز کو مجموعہ ثانیہ کے پہلے جز کے مقابل میں کریں گے اور مجموعہ اولیٰ کے دوسرے جز کو مجموعہ ثانیہ کے دوسرے جز کے مقابل میں کریں گے اور اس کے تیسرے جز کو اس کے تیسرے جز کے مقابل میں کریں گے اسی طرح تمام اجزاء میں تطبیق دیتے چلے جائیں گے۔

اب دو حال سے خالی نہیں یا تو کسی جگہ پہنچ کر مجموعہ اولیٰ میں کوئی جز ایسا پایا جائے گا جس کے مقابل میں مجموعہ ثانیہ میں کوئی جز نہ ہوگا یا ایسا نہیں ہوگا بلکہ مجموعہ اولیٰ کے ہر ہر جز کے مقابل میں مجموعہ ثانیہ کے اندر کوئی نہ کوئی جز ضرور ہوگا۔ دوسری صورت میں ناقص کا زائد کے برابر ہونا لازم آئے گا کیوں کہ جانب ماضی میں دونوں اگرچہ برابر ہیں کیوں کہ اس جانب میں دونوں کو غیر متناہی فرض کیا گیا ہے لیکن جانب مستقبل میں پہلا مجموعہ زائد ہے اور دوسرا ناقص؛ کیوں کہ پہلے کی جہاں سے ابتداء ہے دوسرے کی ابتداء اس سے ایک جز آگے سے فرض کی گئی ہے پس جب تطبیق کے اندر پہلے مجموعہ کے ہر جز کے مقابل میں دوسرے مجموعہ میں کوئی جز ضرور ہوگا تو دونوں کا برابر ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور پہلی صورت میں یعنی اگر پہلے مجموعے کے اندر کوئی جز ایسا پایا جائے جس کے مقابل میں دوسرے مجموعے میں کوئی جز نہ ہو تو دوسرا مجموعہ متناہی ہو جائے گا اور اس کے متناہی ہونے سے لازم آئے گا پہلے مجموعے کا متناہی ہونا؛ کیوں کہ وہ دوسرے سے اگرچہ زائد ہے لیکن اس کی زیادتی متناہی ہے یعنی صرف ایک درجہ۔ اور قاعدہ ہے کہ جو زائد ہو کسی متناہی شے سے متناہی مقدار میں تو وہ بھی متناہی ہوتا ہے پس امور غیر متناہیہ کا وجود جس کو

تسلل کہتے ہیں باطل ہے۔

وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود، دون ما هو وهمي محض، فإنه ينقطع بانقطاع الوهم، فلا يرد النقص بمراتب العدد بأن تطبق جملتان: إحداهما من الواحد لا إلى نهاية، والثانية من الإثنين لا إلى نهاية. ولا بمعلومات الله تعالى و مقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لأن معنى لاتناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه آخر، لا بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود فإنه محال.

ترجمہ: اور یہ تطبیق بلاشبہ انہی چیزوں میں ممکن ہے جو وجود کے تحت داخل ہو چکی ہوں نہ کہ ان چیزوں میں جو محض وہمی ہیں اس لئے وہ (تطبیق) منقطع (ختم) ہو جائے گی وہم کے (عمل کے) منقطع ہونے سے۔ پس اعتراض وارد نہیں ہوگا عدد کے مراتب سے بایں طور کہ تطبیق دی جائے دو مجموعے کو جن میں ایک (شروع ہو) ایک سے لائی نہیہ، اور دوسرا (شروع ہو) دو سے لائی نہیہ، اور نہ (اعتراض وارد ہوگا) اللہ تعالیٰ کی معلومات اور مقدرات سے اس لئے کہ اول (یعنی معلومات) زیادہ ہیں دوسرے (یعنی مقدرات) سے ان دونوں کے غیر متناہی ہونے کے باوجود۔

اور یہ اس لئے کہ اعداد اور معلومات و مقدرات کے غیر متناہی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ کسی ایسی حد پر نہیں پہنچ سکتے جس کے اوپر کسی دوسرے کا تصور نہ کیا جاسکے، نہ کہ اس معنی میں کہ بے شک وہ شئی جس کی کوئی انتہا نہیں ہے وجود میں داخل ہے، اس لئے کہ یہ محال ہے۔

برہان تطبیق پر اعتراض اور اس کا جواب: قوله وهذا التطبيق الخ: یہاں سے شارح (علامہ تفتازانی) برہان تطبیق پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ اگر برہان تطبیق کو صحیح مان لیا جائے تو اس کو اعداد اور مقدرات و معلومات الہیہ میں بھی جاری کیا جاسکتا ہے اور اس سے اعداد اور مقدرات و معلومات الہیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا حالاں کہ ان سب کا غیر متناہی ہونا متفق علیہ ہے۔

اعداد میں برہان تطبیق کو اس طرح جاری کیا جاسکتا ہے کہ اعداد کے دو سلسلے فرض کئے جائیں جن میں سے ایک کی ابتداء تو واحد یعنی ایک سے ہو اور دوسرے کی ابتداء اثنین یعنی دو سے ہو اور دوسری جانب میں دونوں غیر متناہی ہوں اس طرح: ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ الی آخرہ
۲ ۳ ۴ ۵ ۶ الی آخرہ

پس ایک جانب میں تو دونوں متناہی ہوں گے اور دوسری جانب میں دونوں غیر متناہی اب ہم دونوں میں اس طرح تطبیق دیں گے کہ سلسلہ اولیٰ کے پہلے عدد کو سلسلہ ثانیہ کے پہلے عدد کے مقابل میں کریں گے اور سلسلہ اولیٰ کے دوسرے عدد کو سلسلہ ثانیہ کے دوسرے عدد کے مقابل میں کریں گے اور تیسرے کو تیسرے کے، اسی طرح دونوں سلسلے کے تمام اعداد میں تطبیق دیتے چلے جائیں گے۔

اب دو حال سے خالی نہیں، یا تو کسی جگہ پہنچ کر سلسلہ اولیٰ میں کوئی عدد ایسا پایا جائے گا جس کے مقابل میں سلسلہ ثانیہ میں کوئی عدد نہ ہوگا یا سلسلہ اولیٰ کے ہر عدد کے مقابل میں سلسلہ ثانیہ میں کوئی عدد ضرور ہوگا، دوسری صورت میں ناقص کا زائد کے برابر ہونا لازم آئے گا؛ کیوں کہ سلسلہ اولیٰ کی ابتداء ایک سے ہے اور سلسلہ ثانیہ کی دو سے پس پہلا سلسلہ ایک عدد زائد ہوا اور دوسرا سلسلہ ایک عدد ناقص۔

اور پہلی صورت میں دوسرا سلسلہ متناہی ہو جائے گا اور اس کے متناہی ہونے سے لازم آئے گا پہلے سلسلے کا متناہی ہونا کیوں کہ وہ زائد ہے دوسرے سلسلے سے متناہی مقدار میں۔ اور قاعدہ ہے کہ الزائد علی المتناہی بقدر متناہ متناہ (جو کسی متناہی سے زائد ہو متناہی مقدار میں وہ بھی متناہی ہوگا)۔

اور معلومات و مقدمات میں برہان تطبیق کو جاری کرنے کی صورت یہ ہے کہ ایک سلسلہ معلومات الہیہ کا فرض کیا جائے اور دوسرا مقدمات کا اور دونوں میں تطبیق دی جائے۔ اب دو حال سے خالی نہیں یا تو سلسلہ معلومات کے ہر معلوم کے مقابل میں سلسلہ مقدمات میں کوئی مقدور ہوگا؟ یا کسی جگہ پہنچ کر سلسلہ معلومات میں کوئی ایسا معلوم پایا جائے گا جس کے مقابل میں سلسلہ مقدمات میں کوئی مقدور نہ ہوگا؟

پہلی صورت میں معلومات و مقدمات کا برابر ہونا لازم آئے گا، حالاں کہ یہ محال ہے؛ کیوں کہ معلومات مقدمات سے زیادہ ہیں اس لئے کہ مقدمات جتنی ہیں وہ سب باری تعالیٰ کو معلوم ہیں مگر معلومات تمام کی تمام مقدور نہیں ہیں، جیسے ذات باری تعالیٰ، اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے مگر مقدور نہیں ہے، اسی طرح محالات معلوم ہیں مگر مقدور نہیں ہیں۔ اور دوسری صورت میں مقدمات متناہی ہو جائیں گی اور اس سے لازم آئے گا معلومات کا متناہی ہونا؛ کیوں کہ معلومات اگرچہ مقدمات سے زائد ہیں مگر متناہی مقدار میں اور ہر وہ شئی جو زائد ہو کسی متناہی شئی سے متناہی مقدار میں وہ متناہی ہوتی ہے۔

جواب کی تقریر:

جواب (۱) کی تفصیل یہ ہے کہ برہان تطبیق صرف ان امور میں جاری ہو سکتی ہے جو وجود خارجی یا ذہنی میں داخل ہو چکے ہوں یعنی خارج یا ذہن میں غیر متناہی شکل میں مفصل طور پر موجود ہوں، نہ کہ ان امور میں جو محض وہمی ہوں یعنی صرف اعتباری ہوں اور ذہن کے اعتبار کرنے پر موقوف ہوں۔

اور جب ایسا ہے تو اعداد اور مقدورات وغیرہ کے ذریعہ اعتراض وارد نہ ہوگا کیوں کہ ان میں سے کوئی بھی خارج یا ذہن میں مفصل طور پر غیر متناہی شکل میں موجود نہیں، اعداد کا خارج میں غیر متناہی مقدار میں موجود نہ ہونا تو ظاہر ہے کیوں کہ محدودات متناہی ہیں اور معدودات کا متناہی ہونا عدد کے متناہی ہونے کو مستلزم ہے۔ اور ذہن میں اعداد غیر متناہی مقدار میں اس لئے موجود نہیں ہو سکتے کہ ذہن تفصیلی طور پر غیر متناہی چیزوں کے استحضار پر قادر نہیں ہے، اسی طرح مقدورات و معلومات بھی جس قدر خارج میں موجود ہیں وہ متناہی ہیں اور ذہن میں بھی غیر متناہی مقدار میں ان کا وجود نہیں ہو سکتا، پس برہان تطبیق ان میں جاری نہیں ہو سکتی۔

ایک سوال اور اس کا جواب: رہا یہ سوال کہ پھر ان کو غیر متناہی کیوں کہا جاتا ہے؟ تو اس کا جواب شارح علامہ تفتازانی اپنے قول: ”وذلك لان معنى لاتناهى الخ“ سے دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ان کو غیر متناہی کہنا بطور مجاز کے ہے اور مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کوئی کبھی بھی کسی ایسی حد پر نہیں پہنچ سکتے جس کے اوپر زیادتی کا تصور نہ کیا جاسکتا ہو۔ مثلاً اعداد کے جس قدر مراتب بھی خارج میں وجود میں آجائیں یا کسی بڑے سے بڑے عدد کو اسی جیسے کسی دوسرے عدد میں ایک بار نہیں بلکہ چاہے جتنی بار ضرب دیدیں پھر بھی ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس پر اضافہ ممکن نہ ہو بلکہ ہر حال میں زیادتی ممکن ہوگی۔

اس طرح مقدورات الہیہ۔ چاہے جس قدر وجود میں آجائیں۔ وہ کسی ایسی حد پر نہیں پہنچ سکتیں کہ ان کے بعد قدرت خداوندی عاجز ہو جائے اور اس میں کوئی مقدور باقی نہ رہے بلکہ ہر حال میں قدرت خداوندی باقی اور کامل رہے گی اور اس سے نئے مقدور کا وجود ممکن رہے گا۔ مثلاً ابتداء آفرینش عالم سے اب تک اربوں کھربوں مخلوق وجود میں آچکیں مگر اس کے باوجود اللہ کی قدرت $\text{أَلَا نَ كَمَا كَان}$ ہے یعنی اس وقت بھی ویسی ہی کامل ہے

(۱) ومحصله أن المتناهى وعدمه فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن، فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالمتناهى وعدمه والمتصف منها بالوجود ليس إلا قدرأ متناهى أما في الذهن فلا لأنه لا يقدر على استحضار مالا يتناهى، وأما في الخارج فلأن كل ما هو موجود في الخارج متناه، وما يقال إنها غير متناه، معناه عدم الانتهاء إلى حد لا مزيد عليه، وخلاصته: أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية (الخيالي مع حاشية عبدالحكيم: ۶۵)

جیسی ابتداء میں تھی اور نئی مخلوق کا وجود و صدور ویسے ہی ممکن ہے جیسے شروع میں ممکن تھا، اسی طرح معلومات الہیہ کے وجود کا سلسلہ بھی کبھی ختم نہ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اعداد اور مقدمات و معلومات الہیہ وجود کے اعتبار سے متناہی ہیں کیوں کہ غیر متناہی چیزوں کا وجود محال ہے اور ان کو جو غیر متناہی کہا جاتا ہے وہ اس اعتبار سے کہ ان میں سے کوئی وجود کے اندر کسی ایسی حد پر نہیں پہنچ سکتے جس کے اوپر کسی اور کا وجود اور اضافہ ممکن نہ ہو۔ اور اس اعتبار سے ان کا غیر متناہی ہونا موہوم ہے پس جس قدر اعداد و غیرہ موجود ہیں وہ تو متناہی ہیں اور جو موجود نہیں ہیں وہ موہوم ہیں اور موہوم چیزوں میں برہان تطبیق جاری نہیں ہو سکتی۔

تنبیہ: اوپر جو کہا گیا کہ اعداد اور مقدمات و معلومات الہیہ وجود کے اعتبار سے سب متناہی ہیں اس بارے میں یہ بات ذہن میں رہے کہ معلومات الہیہ کا وجود خارجی کے اعتبار سے متناہی ہونا تو متفق علیہ ہے لیکن وجود علمی یعنی اللہ تعالیٰ کے علم کے اعتبار سے بھی وہ متناہی ہیں یا غیر متناہی اس میں اختلاف ہے بعض نے اس اعتبار سے بھی اس کو متناہی کہا ہے اور شارح رحمہ اللہ کے قول ”لا بمعنی ان مالا نہایة له یدخل تحت الوجود فانه محال“ میں وجود مطلق ہے جو عام ہے وجود خارجی اور علمی دونوں کو پس مطلب یہ ہوگا کہ غیر متناہی کا وجود میں داخل ہونا وجود خارجی ہو یا علمی دونوں اعتبار سے محال ہے۔

اس صورت میں معلومات الہیہ کے اندر برہان تطبیق کا جاری نہ ہونا تو واضح ہے لیکن اس پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ آخرت کی زندگی لا محدود ہے لہذا آخرت کے ایام و حوادث اور اہل آخرت کے انفاس (سانس) وغیرہ بھی لا محدود ہوں گے اب اگر اللہ تعالیٰ کو سب کا علم نہ ہو تو جہل لازم آئے گا، تعالیٰ اللہ عن ذلك علواً کبیراً۔ بعض نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ علم کا جن چیزوں سے تعلق ممکن ہے یعنی جو چیزیں معلوم بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں ان میں سے کسی کے ساتھ علم الہی کا متعلق نہ ہونا یہ جہل نہیں ہے اور جس کے ساتھ علم کا تعلق ممکن ہی نہ ہو یعنی جو معلوم بننے کی صلاحیت ہی نہ رکھتی ہو اس کا علم نہ ہونا یہ جہل نہیں ہے، اور لا محدود و غیر متناہی چیزوں کے ساتھ تفصیلی طور پر علم کا تعلق ممکن نہیں بلکہ محال ہے، جیسے قدرت کا تعلق ممتعات کے ساتھ محال ہے اور اس سے عجز لازم نہیں آتا، لیکن اس جواب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر ہم مان بھی لیں کہ غیر متناہی چیزوں کے ساتھ علم کا تعلق محال ہے تب بھی معلومات الہیہ کے متناہی ہونے کی صورت میں آخرت کے ایام و حوادث اور اہل آخرت کے انفاس

وغیرہ میں سے جس قدر اللہ کے علم میں ہوں گے وہ لامحالہ متناہی ہوں گے اور کبھی نہ کبھی وہ ضرور ختم ہوں گے، تو اس کے بعد جو ایام و حوادث ہوں گے ان سے جا مل ہونا لازم آئے گا تعالیٰ اللہ عن ذلك علواً کبیراً۔ اور بعض کے نزدیک معلومات البہیہ اللہ کے علم کے اعتبار سے غیر متناہی ہیں اور اللہ کا علم امور ماضیہ کی طرح جملہ امور مستقبلہ (آئندہ) سے بھی متعلق ہے لیکن یہ علم چوں کہ بسیط اور اجمالی ہے اس لئے ان میں برہان تطبیق جاری نہیں ہو سکتی (انہر اس)

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ جو معقولات و منقولات سب میں یگانہ زمانہ تھے فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک معلومات باری تعالیٰ کا غیر متناہی ہونا ہی حق ہے۔ اور اس پر بطلان تسلسل کی دلیل سے جو اشکال ہوتا ہے اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ بطلان تسلسل کی بات میرے نزدیک بذات خود باطل ہے، ابھی تک بطلان تسلسل پر کوئی قوی دلیل قائم نہ ہو سکی، البتہ علتوں میں تسلسل کے بطلان پر دلائل قائم ہیں۔ اور بے شک وہ محال ہے، (۱)

(۱) و اعلم ان معلومات الباری تعالیٰ غیر متناہیۃ، والامور الغیر المتناہیۃ عند الباری جل مجدہ موجودۃ، وهو الحق عندی ونقل الصدر الشیرازی عن ابن سینا: انه ذهب فی حکمة الاشراف الی تناہی علمہ تعالیٰ، قلت: و هو کفر قطعاً لم ان العلماء بعد تسلیمہم عدم تناہی معلوماتہ تعالیٰ، لم یجہوا عما یرد علیہ من جریان براہین التسلسل، قلت اما حدیث التسلسل فباطل بنفسہ ولم یقم برہان قوی بعد علی بطلان التسلسل، إلا علی تسلسل العلل، فانه محال وقد بسطتہ فی رسالتی، فی حدوث العالم. (لیف الباری ج ۳ ص ۲۰۲)

وقال بعض الفضلاء عدم تناہی المعلومات لیس بمعنی عدم الانتهاء الی حد کما فی المقدورات بل عدم التناہی فی صورة العلم والمعلومات بالفعل ولا یلزم الجہل، القول انما یلزم الجہل لو کان المراد أنها لاتنتہی بحسب تعلق العلم الی حدولیس كذلك بل المراد ان العلم بما یمکن ان یتعلق العلم بہ فهو حاصل لہ تعالیٰ بالفعل من غیر ان یتوقف علی أمر لکن تلك المعلومات لا یتصف بهذا الاعتبار بالتناہی واللاتناہی لکولہما فرعی الوجود بل اتصافہا بعدم التناہی السامو باعتبار أنها لاتنتہی فی الوجود الی حدّ معین والہا لو وجدت بأسرها لکانت غیر متناہیۃ ولا شک انه لا یستلزم الجہل کما لا یتخفی نعم یرد ان یقال ان علمہ تعالیٰ لما کان متعلقاً بمعلومات غیر متناہیۃ أمکن جریان التطبيق لہا باعتبار الوجود العلمی فیلزم تناہیہا وقد مرّ الجواب عنہ بالہ یجوز ان یکون تعلق العلم بہا علی سبیل الاجمال ویكون التعلق بالفعل علی سبیل التفصیل ممتنع الوقوع فیکون متناہیۃ بالنسبة الی علم اللہ تعالیٰ وان کانت غیر متناہیۃ بالنسبة الی وجودہا مفصلاً (حاشیہ عبد الحکیم علی الخیالی: ۶۵) ولی النیراس: واجاب المحقق الدوانی بأن معلومات اللہ تعالیٰ غیر متناہیۃ لکن علمہ واحد بسیط اجمالی ولیس بصور مفصلاً فالمعلومات لا یجری لہا التطبيق أما فی الخارج فلأن ما ینخرج الی الوجود الخارجی منها متناہی وأما فی العلم الالہی فلانہا متحدة لا تعدد فیہا وهذا جید لکن القول بالعلم الاجمالی رأی الفلاسفة (النیراس: ۱۰۰)

(الواحد) یعنی اُنّ صانع العالم واحد ولا یُمكن أن یصدق مفهوم واجب الوجود إلا علی ذات واحدة، والمشهور فی ذلك بین المتكلمین بُرہانُ التمايُع المُشارُ إلیہ بقولہ تعالیٰ: "لو كان فیہما الہة إلا اللہ لفسدتا"

ترجمہ: جو ایک ہے، یعنی صانع عالم ایک ہے اور ممکن نہیں ہے یہ بات کہ واجب الوجود کا مفہوم صادق آئے مگر صرف ایک ذات پر، اور اس بارے میں مشہور دلیل متکلمین کے درمیان برہان تمايُع ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے قول "لو كان فیہما الہة إلا اللہ لفسدتا" میں۔

توحید باری تعالیٰ کا بیان

یہی وہ عقیدہ ہے جس کی طرف اسلام نے نہایت زور و شور کے ساتھ دعوت دی ہے، اور یہی اعتقاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سبب بنیاد ہے اور اسی مضمون کی اشاعت تمام انبیاء کی بعثت کا اولین مقصد رہا ہے، یہی وہ بحث ہے جس کے ضمن میں اسلام کے چمکتے ہوئے امتیازات ظاہر ہوتے ہیں، اور یہی وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر تمام مذاہب کے قدم لغزش کھا گئے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ دنیا کے تمام مذاہب میں توحید کی فی الجملہ جھلک پائی جاتی ہے اور جن مذاہب میں شرک جلی کی تعلیم موجود ہے وہ بھی توحید کے بالکل ترک کرنے پر راضی نہیں ہوئے، بلکہ توحید کے چھوڑنے سے بہتر سمجھتے ہیں کہ شرک کو توحید کے ساتھ جمع کر لیا جائے اگرچہ یہ اجتماع، اجتماع نقیضین ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ یہود و نصاریٰ بھی توحید کے قائل ہیں، اور ہندوستان کے ہندو اور آریہ بھی، لیکن یہود نے حضرت عزیر علیہ السلام کو خدا کا بیٹا کہا اور نصاریٰ نے حضرت مسیح علیہ السلام کو، اور تثلیث کے قائل ہوئے۔ کون نہیں جانتا کہ انہیت اور تثلیث کا عقیدہ توحید کے سراسر منافی ہے۔

تثلیث کے قائل بھی کہتے ہیں تجھے ایک ☆ تھی تین پر سوئی، تیری ہیبت سے بجا ایک پادری فنڈر نے اپنی تصنیف "میزان الحق" میں توحید کا دعویٰ کیا ہے اور تثلیث ہی کو توحید کی شکل میں ظاہر کرنا چاہا ہے کہ تثلیث میں توحید ہے اور توحید میں تثلیث ہے اور چوں کہ یہ دعویٰ بالکل محال اور عقل کے بالکل خلاف تھا کیوں کہ تثلیث میں توحید کا دعویٰ کرنا سوائے جنون کے اور کیا ہے اس لئے بہت ایڑی چوٹی کا زور لگانے اور سر کا پسینہ پیر تک بہانے کے بعد یہ لکھ دیا ہے کہ یہ مسئلہ ویسا ہی ہے جیسا کہ مسلمانوں کے نزدیک تشابہات، جس طرح مسلمان کہتے ہیں کہ تشابہات عقل میں نہیں آ سکتیں اسی طرح ہمارا یہ مسئلہ کہ تثلیث ہی میں توحید ہے عقل

میں نہیں آسکتا۔

اس بے وقوف جاہل نے تلپیس کی حالاں کہ دونوں میں آسمان وزمین اور رات و دن کا فرق ہے (فضل

الباری: ۱/۳۲۵) (۱)

ہندوؤں کی توحید کا یہ حال ہے کہ شجر و حجر کو معبود و معبود بنائے ہوئے ہیں، یہاں تک کہ بعض قومیں تو شرمگاہ کی پرستش کرتی ہیں! العیاذ باللہ۔ سنا تن دھرم جو ہندوؤں کا مشہور مذہب ہے ۳۳ کروڑ دیوتا کا قائل ہے۔ یہی حال آریہ سماج کا ہے کہ گو وہ دعویٰ توحید کا کرتے ہیں مگر ان کا عقیدہ یہ ہے کہ تین چیزیں قدیم بالذات ہیں: ایک خدا جس کو وہ پر مانتا کہتے ہیں، دوسرا مادہ جس کو پرا کرتی کہتے ہیں، تیسرا روح جس کو جیو کہتے ہیں اور ان تینوں کو مستقل قدیم بالذات مانتے ہیں جیسے خدا قدیم بالذات ہے اسی طرح روح اور پرا کرتی ہے قدیم بالذات ہیں اور یہ مادہ وہی ذرات ہیں جن کو فلاسفہ اجزاء دی مقر اطیسیہ کہتے ہیں، اور یہ تو معلوم نہیں کہ وہ کتنے کروڑ، بلکہ اربوں کھربوں ہوں گے، ان سب کو یہ لوگ خدا کی طرح قدیم بالذات مانتے ہیں، دیکھئے! انہوں نے توحید کا کیا رنگ دکھایا؟۔

اسلام کا اعزاز و طغرائے امتیاز: یہ عزت خاص مذہب اسلام کو حاصل ہے کہ اس نے بالکل

(۱) کیوں کہ ایک ہیں ”مخارات العقول“ (عقلیں جن کے ادراک سے عاجز و حیران ہیں) یعنی فی نفسہ جن کے وجود میں عقلاً کوئی استحالة نہیں، مگر وجہ بہ علو شان کے وہاں تک عقل کی رسائی نہیں ہوتی اور کسی کی عقل اس کی واقعی کیفیت اور شان وصف کا ادراک نہیں کر سکتی کیوں کہ اس کی دسترس سے وہ بالاتر ہے (جیسا کہ سونا، چاندی تو لے کے کانٹے سے کوئی پاگل کو ہمالیہ کو تو لٹا چاہئے) مگر فی نفسہ وہ شی اپنی شان باطنی اور صفات و کیفیت کے ساتھ موجود ہو۔

خلاصہ یہ کہ اس کا وجود اور وقوع تو محال نہ ہو لیکن عقل اس کی کیفیت اور صفات کے ادراک میں حیران ہو اور وہ صرف اس لیے کہ عقل کی وہاں تک رسائی نہیں۔

دوسرے ہیں ”محالات العقول“ وہ یہ کہ عقل فی نفسہ اس چیز کے وجود اور وقوع کو محال اور ممتنع قرار دے، یہ نہیں کہ فی نفسہ اس کے وجود و وقوع کو جائز رکھ کر اس کی کیفیت و شان میں متحیر ہو، جب یہ بات خوب ذہن نشین ہو گئی تو اب اس پادری کی تلپیس واضح ہے کیوں کہ مسلمانوں کے نزدیک جو اشیاء متشابہات ہیں وہ سب کی سب من قبیل ”محارات العقول“ ہیں۔ اس لیے کہ مثلاً ”یذ اللہ“ اور ”وجہ اللہ“ فی نفسہ ان کے وجود و وقوع میں کون سا استحالة عقلی ہے ہاں! یہ کس کیفیت اور کس شان کے ہیں اس کا کسی کی عقل ادراک نہیں کر سکتی جیسا کہ تمام صفات باری تعالیٰ ایسی ہی ہیں کیوں کہ علو شان کی وجہ سے عقل کی رسائی وہاں تک نہیں ہے، بخلاف مسئلہ تثلیث کے، کہ وہ تو ”محالات العقول“ کے قبیل سے ہے، یعنی فی نفسہ اس کے وجود اور وقوع ہی کو عقل انسانی اجتماع نقیضین کی طرح محال و ممتنع قرار دیتی ہے۔ کیوں کہ ایک کا تین ہونا یہ کس کی عقل جائز رکھ سکتی ہے اگر نا انصافی کا جنون مسلط نہ ہو (حوالہ بالا)

خالص اور بے لوث توحید کی طرف لوگوں کو رجوع کیا اور شرک جلی یا مخفی کا تسمہ باقی نہ لکھیں رکھا۔ اس جہالت اور مضلالت کے زمانے میں جبکہ دنیا میں خالص توحید سے بڑھ کر کوئی جرم نہ تھا، اور کلمہ توحید کی صدا سے بڑھ کر ساری دنیا میں کوئی مکروہ آواز نہ تھی۔ اور نہ ایسی صدا بلند کرنے والے۔ سے زیادہ ان کے نزدیک کوئی شخص ان کا دشمن اور بدخواہ سمجھا جاتا تھا، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لا الہ الا اللہ کی صدا بلند فرمائی، اور لوگوں کو خالص توحید کی طرف بلایا، آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس اعلان سے دفعہ پورے عرب میں تہلکہ مچ گیا، اور باطل معبودوں کی حکومت میں بھونچال آنا شروع ہو گیا اور اس کی چمک دمک سے جہالت کی تاریکیوں میں بجلی سی کوند گئی، گویا وہ ایک زور و شور کی ہوا تھی جس کے چلتے ہی شرک و بت پرستی کے باطل چھٹ گئے اور آفتاب توحید ابر کے پردے سے باہر نکل آیا، یا ابابیل رحمت تھی جس کی بو چھارنے مخلوق پرستی کے سیاہ ہاتھیوں کے پر نچے اڑا دیئے اور خدا کے گھر کو ان کی زد سے بچا لیا اور کروڑ ہا انسانوں کے دلوں سے شرک فی الذت، شرک فی الصفات اور شرک فی العبادۃ کی ظلمتوں کو دھو ڈالا۔ یہ عقیدہ درحقیقت اسلامی عقائد کا کتب کباب، شریعت کا عطر، ایمان کی روح اور ہدایت کی زندہ تصویر ہے، اسی سے روحی مسرت اور حقیقی آرام ملتا ہے اور اسی کو چھوڑنے سے انسان تعمر مذلت میں گر جاتا ہے (ماخوذ از مقالات عثمانی: ۲۹، ۳۸، ۶۱، فضل الباری: ۱، ۳۲۵، ۳۲۷)

اگلی عبارت میں اسلام کے اسی روشن و بابرکت عقیدے کی دلیل بیان کی گئی ہے، ویسے تو اس پر بے شمار عقلی و نقلی دلائل قائم ہیں۔ دیکھئے افارسی اور عربی کے اشعار میں اس حقیقت کی کتنی عمدہ ترجمانی کی گئی ہے:

ہر گیا ہے کہ از میں زوید ☆ وحدہ لا شریک لہ گوید

و فی کل شیء لہ آیۃ ☆ تدلُّ علی انہ واحد

لیکن اس جگہ صرف ایک عقلی دلیل کے بیان پر اکتفاء کیا گیا ہے جس کی طرف آیت شریفہ ”لو کان فیہما الہة الخ“ میں اشارہ ہے، تفصیل کے شائقین مقالات عثمانی اور علم الکلام: ص ۳۲ للعلامة ادریس کاندھلوی وغیرہ کی مراجعت فرمائیں۔ اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنَا مِنَ الدِّیْنِ وَحْدُوكَ حَقَّ التَّوْحِیْدِ وَاَعْلَنُوْا بِہٖ بَلَاخَوْفَ لَوْمَةِ لَانَم، وَاَحْشُرْنَا فِی زَمَرَتِهِمْ یَوْمَ الدِّیْنِ امین۔

قوله: یَعْنِیْ اَنَّ صَانِعَ الْعَالَمِ الخ: ماقبل میں ماتن (امام نسفیؒ) نے فرمایا تھا الْمُحْدِثُ لِلْعَالَمِ هُوَ اللّٰہ اور شارحؒ نے اللہ کی تفسیر کی تھی الذات الواجب الوجود الخ سے یعنی اللہ کہتے ہیں ذات واجب الوجود کو اور ماتن کا یہ قول یعنی الواحد یہ اللہ کی صفت ہے پس اللہ کے وحدت کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ بھی ہو سکتا

ہے کہ عالم کا محدث یعنی صانع ایک ہے اور یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ واجب الوجود ایک ہے، حضرت شارح اپنے قول ”یعنی ان صانع العالم“ سے اسی کو بیان کر رہے ہیں۔

توحید کی مشہور دلیل برہان تمناع: وَالْمَشْهُورُ فِي ذَلِكَ :- یہاں سے شارح صانع کے ایک ہونے کی مشہور دلیل ذکر کر رہے ہیں جس کو برہان تمناع کہا جاتا ہے۔ واضح رہے کہ توحید کے بعض دلائل تو وہ ہیں جن سے صانع عالم کا ایک ہونا ثابت ہوتا ہے اور بعض وہ ہیں جن سے واجب الوجود ہستی کا ایک ہونا ثابت ہوتا ہے، یہاں پر شارح جو دلیل ذکر کر رہے ہیں وہ پہلی قسم کی ہے، لہذا شارح کے قول وَالْمَشْهُورُ فِي ذَلِكَ، میں ذلک کا مشار الیہ وعدت صانع ہے۔

بُرْهَانُ تَمْنَعٍ: برہان اس دلیل کو کہتے ہیں جس کے تمام مقدمات قطعی اور یقینی ہوں اور جس سے مخاطب کو یقین حاصل ہو جائے۔ اور تمناع کے معنی مخالفت اور اختلاف کے ہیں۔ اس دلیل کا مدار چوں کہ تمناع اور اختلاف پر ہے اس لیے اس کو برہان تمناع کہتے ہیں۔

قوله: الْمُشَارُ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: اس لفظ سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد لو کان فیہما الخ یہ اگرچہ صانع کے ایک ہونے کی دلیل ہے، لیکن اپنے ظاہر کے اعتبار سے یہ برہان نہیں ہے البتہ برہان کی طرف اس میں اشارہ ہے جس کو اہل نظر مستعبط کر سکتے ہیں۔

وتقریرہ أنه لو أمکن الہان لأمکن بئہما تمناع بان یزید أحدهما حرکة زید والآخر سکونہ لان کلا منہما فی نفسہ أمر ممکن، وكذا تعلق الإرادة بكل منہما فی نفسہ، إذ لا تضاد بین إرادتین بل بین المرادین، وحینئذ إما أن یحصل الأمران فیجتمع الضدان، أولاً، فیلزم عجز أحدهما وهو أمارة الحدوث والإمكان لِمَا فیہ من شائبة الاحتیاج. فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال فیکون محالاً.

ترجمہ: اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو معبود ممکن ہوں تو ان دونوں کے درمیان تمناع (اختلاف) ممکن ہوگا بایں طور کہ ان دونوں میں سے ایک ارادہ کرے زید کی حرکت کا اور دوسرا اس کے سکون کا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے، اور اسی طرح ارادہ کا تعلق ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ فی نفسہ (ممکن ہے) اس لئے کہ کوئی تضاد (منافاة) نہیں ہے دو ارادوں کے درمیان، بلکہ دونوں ارادوں کے درمیان (تضاد ہے) اور اس صورت میں یا تو دونوں چیزیں (حرکت و سکون) حاصل ہوں گی پس دو متضاد چیزیں جمع ہو جائیں گی،

یا (دونوں) حاصل نہیں ہوں گی، پس لازم آئیگا ان دونوں میں سے ایک کا عاجز ہونا، اور یہ حدوث اور امکان کی علامت ہے اس وجہ سے کہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے۔

پس تعدد مستلزم ہے امکان تمانع کو جو مستلزم ہے محال کو پس وہ محال ہوگا۔

برہان تمانع کی تقریر: قوله وتقریرہ الخ: تقریر سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ خدا ہر کس و ناکس نہیں ہو سکتا، خدا ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی ذات و صفات میں ہر طرح کامل و مکمل ہو اور صفات الوہیت سے علی وجہ الکمال متصف ہو، سب سے اعلیٰ و بالا، یکتا و بے مثال ہو اور ہر قسم کے عیوب و نقائص سے پاک ہو، نہ وہ عاجز ہو نہ مغلوب، نہ کسی سے دبے اور نہ کوئی اس کے کام میں روک ٹوک کر سکے، ورنہ اس میں اور عام بندوں میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بندے خدا بننے سے اسی لئے محروم ہیں کہ ان میں قسم قسم کی خامیاں اور کمزوریاں پائی جاتی ہیں۔ اب اگر خدا بھی ایسا ہی مجبور و ناقص ہو تو اس کو کیا حق ہے کہ ہمارا خدا بن بیٹھے؟

اس کے بعد برہان تمانع کی تقریر یہ ہے کہ اگر عالم میں دو یا دو سے زیادہ خدا کا وجود ممکن ہو، تو ایسا تو ہو نہیں سکتا کہ ایک عاجز و مجبور ہو اور دوسرا قادر و مختار؛ بلکہ لامحالہ دونوں قادر و مختار ہوں گے اور جب دونوں قادر و مختار ہوں گے تو ان میں اختلاف ممکن ہوگا بایں طور کہ ایک مثلاً زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اس کے سکون کا، اب دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں کی مراد پوری ہوگی یعنی حرکت و سکون دونوں وجود میں آئیں گے پس اجتماع ضدین لازم آئے گا، یا دونوں کی مراد پوری نہ ہوگی تو جس کی مراد پوری نہ ہوگی وہ عاجز ہوگا۔ پس خدا کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور اجتماع ضدین اور خدا کا عاجز ہونا یہ دونوں باتیں محال ہیں اور یہ لازم آیا ہے دو یا دو سے زیادہ خدا کو ممکن کہنے سے پس خدا کا متعدد ہونا محال ہے۔

قوله: وهو أمارۃ الحدوث: یعنی کسی کا عاجز ہونا اس کے حادث اور ممکن ہونے کی علامت ہے؛ اس لئے کہ وہ اپنے ارادہ کی تکمیل میں اور اپنی مراد کو حاصل کرنے میں اس کا محتاج ہے کہ کوئی اس کے ساتھ مزاحمت نہ کرے پس اس میں احتیاج پایا گیا جو قدیم اور واجب ہونے کے منافی ہے۔

هذا تفصیل ما یقال: إنَّ أحدهما إن لم یقدر علی مخالفة الآخر لزم عجزه، وإن قدر لزم عجز الآخر. وبما ذکرنا یندفع ما یقال: (۱) إنه یجوز أن یفقدا من غیر تمانع، (۲) أو أن تكون الممانعة والمخالفة غیر ممکنة لاستلزامها المحال، (۳) أو أن یمتنع اجتماع الإرادتين کإرادة الواحد حركة زید وسكونه معاً.

ترجمہ: یہ تفصیل ہے اس بات کی جو کہی جاتی ہے کہ: بے شک ان دونوں میں سے ایک اگر قادر نہ ہو دوسرے کی مخالفت پر، تو اس کا عاجز ہونا لازم آئے گا، اور اگر (ایک دوسرے کی مخالفت پر) قادر ہو، تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔

اور اس تقریر سے جو ہم نے ذکر کی دفع ہو جاتی ہے وہ بات جو کہی جاتی ہے کہ بے شک یہ (بھی) جائز ہے کہ دونوں متفق رہیں بغیر کسی اختلاف کے، یا یہ کہ ممانعت اور مخالفت ناممکن ہو اس کے مستلزم ہونے کی وجہ سے محال کو، یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہو، جیسے ایک خدا کا زید کی حرکت اور اس کے سکون کا بیک وقت ارادہ کرنا (محال ہے)۔

برہان تمناع کی مختصر تعبیر: هذا تفصيل الخ: برہان تمناع کی جو تقریر اوپر ذکر کی گئی وہ مفصل ہے اس کو بعض نے مختصر الفاظ میں اس طرح بھی بیان کیا ہے کہ اگر دو خدا ممکن ہوں تو ان میں سے ایک یا تو دوسرے کی مخالفت پر قادر نہ ہوگا؛ یا قادر ہوگا؛ ہاں طور کہ ایک جو کام کرنا چاہے دوسرا اس کو وہ کام نہ کرنے دے، پہلی صورت میں جو مخالفت پر قادر نہ ہوگا اس کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور دوسری صورت میں دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔

برہان تمناع پر چند اعتراضات اور ان کے جوابات: وبما ذكرنا يندفع الخ :- برہان تمناع پر چند اعتراضات بھی کیے جاتے ہیں شارح (علامہ تفتازانی) فرماتے ہیں کہ برہان تمناع کی جو تقریر میں نے ذکر کی اس سے تمام اعتراضات دفع ہو جاتے ہیں۔ مثلاً:

(۱) ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اگر دو خدا ہوں تو ان میں تمناع کا ہونا ضروری نہیں کیوں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں ہمیشہ اتفاق رائے سے کام کریں اور ان میں اختلاف بالکل نہ ہو اور جب اختلاف نہ ہوگا تو نہ اجتماع ضدین لازم آئے گا اور نہ کسی کا عاجز ہونا۔ یہ اعتراض شارح کی تقریر سے اس طرح دفع ہو جاتا ہے کہ شارح نے اپنی تقریر میں وقوع بینہما تمناع نہیں کہا، بلکہ لاممکن بینہما تمناع فرمایا ہے اور اتفاق کا جواز تمناع کے امکان کے منافی نہیں ہے، پس اس بات کے جائز ہونے سے کہ دونوں ہمیشہ اتفاق رائے سے کام کریں تمناع کے امکان کی نفی لازم نہیں آتی بلکہ تمناع کا امکان ہر وقت باقی رہتا ہے اور برہان تمناع کے تام ہونے کے لئے تمناع کا امکان کافی ہے اس کے وقوع کو ثابت کرنا ضروری نہیں۔

(۲) دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ دو خدا ہونے کی صورت میں جو یہ کہا گیا ہے کہ ان میں تمناع ممکن ہوگا، یہ ہم کو تسلیم نہیں بلکہ یہ بھی احتمال ہے کہ تمناع محال ہو کیوں کہ تمناع کو ممکن کہنے سے محال لازم آتا ہے اور وہ اجتماع ضدین

ہے یا ایک خدا کا عاجز ہونا۔ اور سب جانتے ہیں کہ جو چیز مستلزم ہوتی ہے کسی محال کو وہ محال ہوتی ہے، پس تمناع بھی محال ہوگا۔ اس اعتراض کو شارحؒ نے دفع کیا ہے اپنے قول: ”لأن كل منهما في نفسه أمر ممكن“ سے، جس کا حاصل یہ ہے کہ زید کی حرکت و سکون دونوں فی نفسہ ممکن ہیں اسی طرح ارادے کا دونوں سے تعلق بھی ممکن ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ ممکن کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا، پس یہاں پر محال لازم آنے کا سبب تمناع کا امکان نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کی وجہ تعدد و الہ کو ممکن قرار دینا ہے لہذا یہ محال ہوگا۔

(۳) تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ دو خدا ہونے کی صورت میں جو یہ کہا گیا کہ ان میں تمناع ممکن ہوگا بایں طور کہ ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اس کے سکون کا، یہ ہم کو تسلیم نہیں بلکہ یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں سے بیک وقت اس طرح کا ارادہ محال ہو جیسے ایک کا ارادہ کرنا بیک وقت زید کی حرکت اور اس کے سکون کا محال ہے۔ اس اعتراض کو شارحؒ نے اپنے قول ”اذ لا تضاد بین إرادتین“ سے دفع کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ زید کی حرکت اور سکون سے متعلق دو خدا کے ارادے کو قیاس کرنا ایک خدا کے بیک وقت دونوں کا ارادہ کرنے پر صحیح نہیں ہے، کیوں کہ دو خدا ہونے کی صورت میں ارادے دو ہوں گے، ایک کا تعلق زید کی حرکت سے ہوگا اور دوسرے کا اس کے سکون سے۔ اور ایسے دو ارادوں کے زید کی حرکت اور سکون سے متعلق ہونے میں کوئی تضاد اور منافات نہیں ہے، بلکہ تضاد تو صرف دونوں کی مراد یعنی حرکت اور سکون میں ہے، برخلاف اس کے کہ ایک ہی شخص بیک وقت زید کی حرکت اور سکون دونوں کا ارادہ کرے کیوں کہ یہاں ارادہ ایک ہے لہذا بیک وقت اس کا تعلق ضدین کے ساتھ محال ہوگا۔

﴿برہان تمناع کی تقریر معارف القرآن (ادریسی) سے﴾

آیت شریفہ میں جس برہان کی طرف اشارہ ہے اس کی ایک تقریر تو وہ ہے جو شارحؒ نے ذکر فرمائی اس کے علاوہ اس کی اور بھی متعدد تقریریں مختلف انداز سے کی گئی ہیں، ہم قارئین کی تسکین کے لیے ایک تقریر حضرت علامہ محمد ادریس کاندھلویؒ کی معارف القرآن سے کسی قدر اختصار کے ساتھ یہاں ذکر کرتے ہیں، تفصیل کے شائقین حضرات اصل کتاب کی مراجعت فرمائیں۔

حضرت مولانا کاندھلویؒ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: ”حق جلّ شانہ نے اس دلیل کو اس آیت میں مختصراً اور مجملاً ذکر فرمایا ہے، امام فخر الدین رازیؒ اور دیگر حضرات متکلمین نے اس دلیل کی جو تقریر فرمائی ہے ہم اس کو کسی قدر

تفصیل کے ساتھ ہدیہ ناظرین کرتے ہیں تاکہ معلوم ہو کہ آیت کریمہ کے چند الفاظ کے تحت علم اور استدلال کا دریا کیسا موجزن ہے۔“

اگر آسمان وزمین میں دو یا دو سے زیادہ خدا ہوں تو لامحالہ دونوں اسی شان کے ہوں گے جو خدا کے لئے ضروری ہے ورنہ خدا نہ ہوں گے، تو اب دیکھنا یہ ہے کہ اس عالم علوی اور سفلی کی تخلیق اور اس کی تدبیر اور اس کا انتظام دونوں خداؤں کے کلی اتفاق سے چل رہا ہے یا کبھی کبھی اختلاف بھی پیش آ جاتا ہے، جو بھی صورت اختیار کی جائے محال لازم آئے گا۔

اتفاق کی دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ یہ عالم دونوں خداؤں کی مجموعی قوتوں اور اجتماعی قدرتوں سے پیدا ہوا ہو۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں خداؤں میں سے ہر خدا مستقلاً اس عالم کا خالق اور موجد ہو۔

﴿اتفاق کی پہلی صورت﴾

پس اگر اتفاق کی پہلی صورت مراد لی جائے اور یہ کہا جائے کہ دونوں خداؤں کے اتفاق سے اور دونوں کی مجموعی قوتوں سے کارخانہ عالم کا کام چل رہا ہے تو اس صورت میں یہ محال لازم آئے گا کہ دونوں میں سے کوئی بھی مستقل خدا نہ رہے گا۔ بلکہ دونوں کا مجموعہ مل کر خدا ہوگا۔ علیحدہ علیحدہ کوئی بھی خدا نہ ہوگا۔ بلکہ ایک کمیٹی مل کر خدا بنے گی اس لئے کہ اس صورت کا حاصل تو یہ ہوگا کہ ایک خدا سے کام نہیں چل سکتا تھا، اس لئے دونوں خداؤں نے مل کر عالم کا انتظام کیا پس جب کسی خدا کو بھی تنہا عالم کے انتظام پر قدرت نہ ہوئی بلکہ دوسری قوت اور قدرت کا محتاج ہوا؛ تو معلوم ہوا کہ اس کی قدرت ناقص ہے اور جس کی قدرت ناقص ہو اور انتظام میں دوسری قوت کا محتاج ہو تو وہ خدا نہیں ہو سکتا، مثلاً اگر دو شخص مل کر کسی پتھر کے لڑھکانے کا سبب بنیں تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر شخص کی انفرادی قوت اس پتھر کے لڑھکانے کے لئے کافی نہیں تو ایسی صورت میں ہر ایک کی قوت نامتام اور ناکافی ہوگی اور دوسرے کی محتاج ہوگی۔ تو اگر دو خداؤں میں بھی یہی صورت فرض کی جائے تو اس صورت میں دونوں کا مجموعہ بمنزلہ ایک خدا کے قرار پائے گا تو اس صورت میں خدا کا مرکب ہونا لازم آئے گا اور خدا کا مرکب ہونا محال ہے کیونکہ جو چیز مرکب ہوتی ہے وہ حادث اور ممکن ہوتی ہے اور خدا کا واجب الوجود ہونا عقلاً ضروری ہے۔

﴿اتفاق کی دوسری صورت﴾

اور دو خداؤں میں اتفاق کی دوسری صورت یہ ہے کہ ہر خدا اپنی ایجاد اور تاثیر میں مستقل ہو اور دونوں کے

ارادے سے یہ عالم وجود میں آیا ہو اور ہر خدا کی قدرت اور تاثیر کو مستقلاً اس کے وجود میں دخل ہو تو یہ صورت بھی محال ہے؛ اس لئے کہ اس صورت میں یہ خرابی لازم آئے گی کہ ایک مقدور پر دو مستقل قدرتوں کا توازن و اجتماع لازم آئے گا اور شئی واحد دو مستقل علتوں کی معلول بن جائے گی۔ اور عقلاً یہ امر محال ہے کہ ایک شئی کی دو علت تامہ ہوں ایک علت تامہ کے بعد دوسری علت تامہ فالتو ہے اور ایک قدرت کاملہ کے بعد دوسری قدرت کاملہ بیکار ہے ایک مقدور کا دو مستقل قادروں سے وقوع اور حصول عقلاً محال ہے؛ کیوں کہ جب ایک شئی ایک خالق مستقل کی ایجاد اور تاثیر سے وجود میں آگئی تو یہ امر محال ہے کہ اب وہی شئی بعینہ دوسرے خالق کی ایجاد اور تاثیر سے وجود میں آئے، جو شئی ایک خدا کے ارادے سے وجود میں آچکی تو دوسرا خدا اس کو کیسے موجود کرے گا؟ موجود، کو موجود کرنا تحصیل حاصل ہے۔ ایجاد تو معدوم چیز کی ہوتی ہے۔ موجود کی ایجاد تحصیل حاصل ہے جو بلاشبہ محال ہے۔

اور اگر بفرض محال یہ مان لیا جائے کہ یہ عالم دو یا تین خداؤں کی ایجاد اور تاثیر سے وجود میں آیا ہے اور ہر خدا اپنی ایجاد اور تاثیر میں مستقل ہے تو لازم آئے گا کہ عالم دو وجود کے ساتھ موصوف ہو کیونکہ ایجاد کے معنی وجود عطا کرنے کے ہیں؛ پس اگر یہ عالم دو خداؤں کی ایجاد سے وجود میں آیا ہے اور ہر خدا نے اپنے پاس سے اس کو وجود عطا کیا، تو لامحالہ اس عالم کے پاس دو وجود ہونے چاہئیں؛ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ عالم صرف ایک ہی وجود کے ساتھ موصوف اور موجود ہے اور عالم کا ایک وجود کے ساتھ موجود ہونا بدیہی اور مسلم ہے۔ دنیا میں کوئی عاقل عالم کے لئے دو وجود یا تین وجود کا قائل نہیں، تو اس سے معلوم ہوا کہ اس عالم کو ایک ہی طرف سے وجود عطا ہوا ہے اور اس کا موجد یعنی وجود دہندہ ایک ہی خدا ہے ورنہ اگر اس کو دو خدا کی طرف سے وجود ملتا تو اس کے پاس دو وجود ہوتے۔ مثلاً اگر کسی شخص کو دو آدمی علیحدہ علیحدہ ایک ایک روپیہ دیں تو اس کے پاس دو روپے ہونے چاہئیں۔ عقلاً یہ بات سمجھ میں نہیں آسکتی کہ ایک فقیر کو دو آدمیوں نے علیحدہ علیحدہ روپیہ دیا؛ لیکن وہ دو روپے جب اس کی جیب میں پہنچے تو ایک روپیہ بن گئے۔

لہذا معلوم ہوا کہ اس عالم کا خالق و موجد ایک ہی ہے جس نے اس عالم کو وجود کا یہ خلعت عطا کیا ہے۔

اختلاف کی صورتیں: اگر دو معبودوں میں کبھی کبھی اختلاف بھی ہو جاتا ہے تو لامحالہ اس صورت میں دونوں میں مقابلہ ہوگا۔ ایک خدا کچھ چاہے گا اور دوسرا اس کے خلاف چاہے گا۔ ایک خدا کسی شئی کا ہونا چاہے گا اور دوسرا اس کا نہ ہونا چاہے گا تو یہ صورت خدائی میں رسہ کشی اور زور آزمائی کی ہوگی۔ پس جب دو خداؤں میں اختلاف اور مقابلہ ہوگا تو عقلاً تین ہی صورتیں ممکن ہیں۔

پہلی صورت: پہلی صورت یہ ہے کہ مقابلے میں دونوں برابر ہوں گے یعنی دونوں خداؤں کی مراد پوری ہوگی، تو اس صورت میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور یہ محال ہے، اس لیے کہ ایک ہی وقت میں زید کا پیدا ہونا اور پیدا نہ ہونا، یا ایک ہی وقت میں زید کا حرکت کرنا اور نہ کرنا اجتماع نقیضین ہے جو بالاتفاق محال ہے، یہ کیسے ممکن ہے کہ وقت واحد میں زید زندہ (موجود) بھی ہو اور اسی وقت مردہ (معدوم) بھی۔ اور ایک ہی وقت میں زید متحرک بھی ہو اور ساکن بھی۔

دوسری صورت: اور دوسری صورت یہ ہے کہ مقابلے میں ایک خدا کا چاہا تو پورا ہو۔ اور دوسرے خدا کا چاہا پورا نہ ہو؛ تو اس صورت میں ایک خدا تو اپنے ارادہ میں غالب ہوگا اور دوسرا مغلوب، سو جو مغلوب ہو وہ خدا نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ جو مغلوب ہوگا وہ عاجز ہوگا۔ اور عاجز خدا اور واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔ خدا وہ ہے کہ جو قادر اور سب پر غالب ہو؛ لہذا مقابلے کی اس صورت میں ایک خدا ہوگا اور دوسرا خدا نہ ہوگا۔

تیسری صورت: اور دو خداؤں میں مقابلے کی تیسری صورت یہ ہے کہ کسی کی بھی مراد پوری نہ ہو، تو اس صورت میں اول تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو باتفاق عقلاً محال ہے، دوم یہ کہ دونوں خداؤں میں سے کوئی خدا نہ رہے گا؛ اس لئے کہ دونوں اپنے ارادے میں عاجز ہیں۔ پس جب دو یا چند معبود ماننے کی صورت میں محال لازم آتا ہے؛ تو ثابت ہو گیا کہ عالم مخلوق اور سفلی سب کا خدا ایک ہی ہے۔

اب بحمدہ تعالیٰ اس تقریر سے یہ شبہ دور ہو گیا کہ ممکن ہے کہ آسمان اور زمین میں کئی خدا ہوں اور سب باہم متفق ہوں اور کارخانہ عالم سب کے اتفاق سے چل رہا ہو۔ جیسا کہ جمہوری سلطنتوں میں ہوتا ہے۔ تو ایسی صورت میں نظام عالم میں کوئی فساد لازم نہ آئے گا؛ کیوں کہ الوہیت میں جمہوریت نہیں چلتی، الوہیت میں یہ صورت ناممکن اور محال ہے کہ ایک ہی چیز پر دو مستقل اور کامل قدرتیں جمع ہوں۔ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ ایک خدا کی انفرادی قدرت اس شی کے وجود کے لئے کافی نہیں، ایسی صورت میں دونوں میں سے کوئی بھی خدا نہ ہوگا، اور اگر یہ کہا جائے کہ ایک کی قدرت اشیاء کے ایجاد کے لئے کافی ہے تو دوسرا بے کار ہوگا اور خدا نہ رہے گا، وہ خدا ہی کیا ہوا جس کی قدرت کے بغیر کوئی چیز پیدا ہو سکتی ہو، یہ بارگاہ الوہیت ہے، کوئی کارخانہ صنعت و حرفت نہیں کہ دو آدمیوں کی شرکت سے چل سکے۔

خلاصہ کلام: اگر دو خدا ہوتے تو ان میں اختلاف و تراحم ضرور ہوتا کیوں کہ عقلاً یہ بات محال ہے کہ دو مؤثر تاثر القدرة والاختیار کی دو مستقل قدرتوں سے ہمیشہ ایک ہی طرح کے آثار ظاہر ہوں، یا دونوں ایک ہی تدبیر پر بالکلیہ

اور بہ ہمہ وجوہ متفق ہو جائیں اور ایک دوسرے کی کسی وقت کسی امر میں ذرہ برابر بھی مخالفت نہ کریں، اس لیے کہ خدا کے لیے کمال کبریائی اور انتہائی قہر و غلبہ اور فوقیت لازم ہے جو دو خداؤں میں صلح و اتفاق کے بالکل منافی ہے۔

نیز جب دو خدا ہوں گے اور دونوں مستقل بالذات اور واجب الوجود ہوں گے تو لامحالہ ہر ایک کی صفات اور ہر ایک کا علم و قدرت اور ارادہ و اختیار دوسرے سے مختلف ہوگا؛ اس لیے کہ دو ہونے کے لیے باہم تمایز و امتیاز ضروری ہے ورنہ دو نہیں رہیں گے؛ بلکہ ایک ہو جائیں گے۔ اور جب دونوں صفات میں مختلف ہوں گے تو لامحالہ دونوں کے افعال اور تدبیر و تصرف میں بھی اختلاف و تنازع اور تراحم ہوگا۔ اور اس باہمی تنازع و اختلاف کی وجہ سے یا تو عالم سرے سے وجود ہی میں نہ آتا، یا اس کا نظام درہم برہم ہو جاتا (۱)؛ کیوں کہ دو قادر مطلق کا ہر ارادہ اور ہر فعل میں بالکل متفق ہونا عقلاً ناممکن ہے اور دنیا کے دو حاکم اور فرمانروا جو بعض مرتبہ انتظامی امور میں اتفاق کر لیتے ہیں وہ بدرجہ مجبوری ہوتا ہے، وقتی ضرورت و مصلحت ان کو اتفاق پر مجبور کر دیتی ہے جس سے ان کا عجز ثابت ہوتا ہے، اور اپنے عجز پر پردہ ڈالنے کے لیے آپس میں سمجھوتہ کر لیتے ہیں تاکہ دونوں کی عزت و آبرو باقی رہے، سو یہ امر بارگاہ الوہیت میں ناممکن ہے (معارف القرآن اور لیس ج ۳: ۶۱۹ تا ۶۲۳، پارہ ۷: سورۃ الانبیاء: ۲۲)

واعلم أن قوله تعالى: "لو كان فيهما الهة إلا الله لفسدنا" حجة إقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابات فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أثير إليه بقوله تعالى: "ولعل بعضهم على بعض".

ترجمہ: اور تو جان کہ بے شک اللہ تعالیٰ کا قول "لو كان فيهما الهة إلا الله لفسدنا" (الانبیاء: ۲۲) ظنی دلیل ہے اور ملازمت (یعنی شرط و جزا میں لزوم) عادی ہے اس بنا پر کہ یہی مناسب ہے خطابیات کے، اس لئے کہ عادت الہیہ (یا عادت انسانیہ) جاری ہے تمنع اور تغالب کے پائے جانے کے ساتھ حاکم کے متعدد ہونے کے وقت، اس بنا پر جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے قول "ولعل بعضهم على بعض" (المؤمنون ۹۱) میں

لغات: آلہ: مفرد الہ: معبود، إقناعیۃ: اطمینان بخش، قابل تسلیم، حجة إقناعیۃ: قابل تسلیم اور اطمینان بخش دلیل، وہ دلیل جس سے عام لوگوں کو اطمینان و تسلی ہو جائے، جس کو وہ تسلیم کر لیں اور انکار نہ کر سکیں، مراد قیاس خطابی ہے، الإقناعی يطلق على القياس الخطابي (کشاف: ۵۳۲/۳، ۷۲/۲) کیوں کہ عام لوگوں کے لیے زیادہ

(۱) اشارہ اس طرف ہے کہ "لفسدنا" میں فساد سے دو معنی مراد ہو سکتے ہیں: فساد بمعنی: خراب ہونا اور بگڑنا، یا فساد بمعنی: عدم وجود، یعنی عالم سرے سے پیدا ہی نہ ہوتا، علامہ آلوسی فرماتے ہیں: المراد بالفساد: البطلان والاضمحلال، أو عدم التكون (روح المعانی الجزء: ۳۷/۱)

مفید اور نسلی بخش یہی قیاس ہوتا ہے اور اس قیاس سے غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے نہ کہ کامل یقین، اس بنا پر حجت اقناعیہ کو حجت ظنیہ (ظنی دلیل) بھی کہتے ہیں۔ الملازمة: دائمی وابستگی، مصاحبت و معیت، دو چیزوں کا ہمیشہ ساتھ ساتھ رہنا۔ عادیۃ: عادت اور معمول کے مطابق۔ الخطابیات: مفرد: خطابیۃ (بفتح الخاء) یہ وہ قیاس اور طرز استدلال ہے جو مقدمات مقبولہ سے یا ایسے مقدمات سے مرکب ہوتا ہے جس کے بارے میں غالب گمان صحت کا ہوتا ہے۔ یہ خطابت سے ہے جس کے معنی تقریر کرنے اور خطبہ دینے کے ہیں۔ مقررین دو اعظمین اس طرز استدلال کو زیادہ اپناتے ہیں اس لیے اس کا یہ نام رکھ دیا گیا ہے۔ والغرض منہ ترغیب الناس فیما ینفعہم من امور معاشہم ومعادہم کما یفعلہ الخطباء والوعاظ (کشاف: ۷/۲): التمانع: ایک دوسرے کو روکنا، التغالب: ایک دوسرے پر غالب آنے کی کوشش کرنا۔

آیت شریفہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے حجت اقناعیہ ہے: قوله واعلم ان قوله تعالیٰ: آیت کریمہ لو کان فیہما الخ: میں جس برہان کی طرف اشارہ تھا اس کی تقریر سے فارغ ہونے بعد اب شارح (علامہ تفتازانی) اس آیت کریمہ کے بارے میں بیان کر رہے ہیں کہ خود یہ آیت کس قسم کی دلیل ہے، قطعی دلیل ہے یا ظنی؟

شارح کے کلام کو سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ ”لو“ کبھی آتا ہے تالی یعنی جزاء کے انتفاء سے مقدم یعنی شرط کے انتفاء پر استدلال کرنے کے لیے، جیسے: کوئی کہے ”لو کانت الشمس طالعة لکان النہار موجوداً“ اگر سورج طلوع ہوتا تو دن موجود ہوتا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ سورج ابھی نہیں نکلا ہے کیونکہ دن موجود نہیں ہے۔ اسی طرح آیت کریمہ میں اللہ پاک نے فرمایا کہ: ”اگر زمین و آسمان میں اللہ کے سوا متعدد معبود ہوتے تو زمین و آسمان ٹوٹ پھوٹ کر خراب اور درہم برہم ہو جاتے۔“

یعنی اگر آسمان و زمین میں چند خدا ان کے مدد اور ان میں متصرف ہوتے اور سب کے سب فی الحقیقت صفات الوہیت کے ساتھ علی وجہ الکمال والتمام موصوف ہوتے اور کمال قدرت و اختیار کے ساتھ ان میں تصرف کرتے تو ان کے باہمی اختلاف اور کشمکش سے بلاشبہ دونوں خراب اور برباد ہو جاتے یعنی عالم کا جو نظام دکھائی دیتا ہے وہ سب درہم برہم ہو جاتا کیوں کہ جب حاکم متعدد ہوں گے تو لامحالہ رایوں میں تمانع اور تنازع پیش آئے گا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ نظام مملکت تباہ ہو جائے گا۔

لیکن ہم دیکھ رہے ہیں کہ عالم کی تخلیق پر ہزاروں سال گزر جانے کے باوجود آج بھی وہ ویسا ہی ہے جیسا

روزِ اول میں تھا، آسمان اور زمین اپنی اپنی جگہ قائم ہیں اور دونوں کے نظام میں کوئی فساد اور خلل نظر نہیں آتا، آفتاب و مہتاب کا طلوع و غروب، لیل و نہار کی آمد و رفت، سردی و گرمی کا اپنے اپنے وقت پر ظہور۔ اور آسمان سے بارشوں کا برسنہ اور زمین سے روئیدگی اور پھولوں اور غلوں کا پیدا ہونا ابتداء آفرینش سے حسب دستور جاری ہے اور سارا کارخانہ عالم ایک ہی طریقہ اور ایک ہی وتیرہ پر چل رہا ہے۔ کہیں سرِ مو کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ تمام عالم کاملہ بر اور متصرف صرف اللہ معبود برحق ہے جس کے حکم سے یہ سارا کارخانہ چل رہا ہے کسی دوسرے کے ارادے اور تصرف کو ذرہ برابر اس میں دخل نہیں۔ تو اس آیت میں جزا کے انقضاء سے شرط یعنی تعددِ ازا کے انقضاء پر استدلال کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ تعددِ الہ مستلزم ہے فسادِ عالم کو، اور فسادِ عالم منتهی ہے تو نتیجہ نکلا کہ تعددِ الہ بھی منتهی ہے پس اللہ کی وحدانیت ثابت ہو گئی۔

اب شارح کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ آیت کریمہ تعددِ الہ کے بطلان پر قطعی دلیل نہیں ہے جس کو برہان کہتے ہیں بلکہ حجتِ اقناعیہ ہے۔ حجتِ اقناعیہ کہتے ہیں ظنی دلیل کو جس سے صرف ظن غالب حاصل ہوتا ہے نہ کہ یقین۔ اور ظنی دلیل کو حجتِ اقناعیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جو لوگ براہین کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے وہ اس پر قناعت کر لیتے ہیں اور اس سے ان کا دل مطمئن ہو جاتا ہے۔

فائدہ: شارح نے جو فرمایا کہ یہ حجتِ اقناعیہ یعنی ظنیہ ہے بعض نے اس سے اختلاف کیا ہے، لیکن محققین نے شارح ہی کی تائید و تصویب کی ہے، پس رائج بات وہی ہے جو شارح نے بیان کی کہ آیت کریمہ اپنے ظاہری منطوق و مدلول کے اعتبار سے حجتِ اقناعیہ ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی اس میں اشارہ ہے برہان کی طرف جس کی تقریر اوپر گذر چکی۔ قَالَ الْعَلَامَةُ الْكُشْمِيرِيُّ: إِنَّ مَا اخْتَارَهُ التَّفَازَانِيُّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ) أَنَّهُ خُطَابَةٌ وَلَيْسَ بِبِرْهَانٍ هُوَ الصَّوَابُ، وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُقْلِبَهُ فِي قَوْلِ الْبَرَاهِينِ فَقَدْ أَحْسَنَ أَيْضًا إِلَّا أَنَا لَا نُسَمِّيهِ تَفْسِيرًا (فيض الباری ص ۲۶۱ ج ۳) اور حضرت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں: لَوْ كَانَ فِيهِمَا الْخَلْقُ مِثْلُ مَا اخْتَارَهُ الْعَلَامَةُ الْكُشْمِيرِيُّ فَقَدْ أَحْسَنَ أَيْضًا (بیان القرآن پارہ ۱، رکوع ۳) محققین کی رائے یہ ہے کہ قرآن مجید میں قیاسِ برہانی جہاں کہیں بھی ہے وہ مشہوراتِ مسلمہ کے ضمن میں اور سادہ اسلوب کی تہ میں، نہ کہ صراحتہ، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں:

وَاخْتَارَ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي آيَاتِ الْمُخَاصِمَةِ إلْزَامَ الْخَصْمِ بِالْمَشْهُورَاتِ الْمُسَلَّمَةِ

والخطابیات النافعة لا تنقیح البراہین علی طریق المنطقیین (الفوز الکبیر: ۱۸) اور اس کی کئی وجوہ ہیں:
ایک وجہ یہ ہے کہ سادہ اور واضح ترین طرز کلام پر جس کو قدرت ہوتی ہے وہ ایسے غامض اور دقیق انداز کو
نہیں اختیار کرتا جسے خواص ہی سمجھ سکیں۔

دوسری وجہ: استدلال برہانی کا رائج اسلوب نیا اور مناطقہ کی ایجاد ہے، اور بلغاء کے طور و طریق سے مختلف ہے۔
تیسری وجہ: براہین کا استعمال استحالہ اور وجوب جیسے مسائل میں کیا جاتا ہے، نہ کہ حسن و قبح اور نفع و ضرر اور خیر و شر
کے اندر جب کہ قرآن کریم کا موضوع بحث اسی طرح کی چیزیں ہیں۔

اور حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ فرماتے ہیں:

بقول علامہ تفتازانی: اس آیت میں جس حجت اور برہان کا ذکر ہے وہ اقناعی ہے اور شرط و جزاء کے
درمیان لزوم عادی ہے عقلی اور قطعی نہیں، جیسا کہ بولتے ہیں کہ دو بادشاہ ایک اقلیم میں نہیں سما سکتے اور دو تلواریں ایک
نیام میں نہیں سما سکتیں، اور امام غزالیؒ اور امام رازیؒ اور دیگر حضرات متکلمین کی رائے یہ ہے کہ یہ برہان قطعی ہے۔
حضرات اہل علم اس برہان کے قطعی یا اقناعی ہونے کی تفصیل کے لئے دیکھیں۔ الاتحاف شرح احياء العلوم ج ۲ ص
۱۳۵ تا ۱۳۷، (معارف القرآن ادریسی ج ۳: ۶۱۸)

حجت اقناعیہ ہونے کی وجہ: قوله: والملازمة عادية الخ: یہ آیت کریمہ کے حجت اقناعیہ ہونے کی
وجہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قطعی دلیل ہونے کے لیے مقدم و تالی یعنی شرط و جزاء میں لزوم کا قطعی اور یقینی ہونا
ضروری ہے اور یہاں یعنی آیت کریمہ کے مقدم و تالی یعنی تعدد دالہ اور فساد میں لزوم عادی ہے نہ کہ قطعی۔

لزوم عادی: لزوم کہتے ہیں ایک شی کے دوسری شی کے ساتھ ساتھ پائے جانے اور ایک کا دوسرے سے
تخلف نہ ہونے کو، اور عادی عادت کی طرف منسوب ہے۔ عادت کہتے ہیں اس فعل کو جو کسی سے بکثرت صادر ہو
یہاں تک کہ عقل اس کے خلاف کو مستبعد اور تعجب خیز سمجھنے لگے، جیسے آگ سے جلانے کا صدور اور زہر کھانے سے
موت کا وقوع بکثرت ہوتا رہتا ہے اور ان میں تخلف کو بایں طور کہ آگ لگے اور جلے نہیں یا کوئی زہر کھائے اور
مرے نہیں، عقل مستبعد سمجھتی ہے۔

اور لزوم عادی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کوئی شی ہمیشہ دوسری شی کے ساتھ ساتھ پائی جاتی ہو اور دونوں میں
کبھی انفکاک اور جدائیگی نہ ہوتی ہو جس کی وجہ سے عقل ان میں انفکاک کو مستبعد سمجھتی ہو لیکن انفکاک کے محال
ہونے پر کوئی عقلی یا نقلی دلیل قائم نہ ہو، جیسے زہر کھانے سے موت کا اور آگ سے احراق کا انفکاک نہیں ہوتا؛ اس

لئے عقل اس کو مستبعد سمجھتی ہے لیکن ان میں انفکاک کے محال ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے، لہذا ایسا ہو سکتا ہے کہ آگ لگے اور جلے نہیں یا زہر کھائے اور مرے نہیں۔ پس زہر کھانے اور موت میں اسی طرح آگ اور احراق میں لزوم عادی ہے۔

لزوم قطعی: اور لزوم قطعی یہ ہے کہ ایک شی کے دوسری شی کے ساتھ پائے جانے کو عقل یا نقل ضروری قرار دے اور دونوں میں انفکاک محال ہو۔ جیسے چار میں اور زوجیت (جفت ہونے) میں اسی طرح دو میں اور نصف الاربع (چار کا آدھا) ہونے میں لزوم قطعی ہے چار سے زوجیت کا اور دو سے نصف الاربع ہونے کا انفکاک نہیں ہو سکتا عقل اس کو محال قرار دیتی ہے۔

پس شارح کے قول ”الملازمة عادية“ کا مطلب یہ ہے کہ تعدد والہ اور فساد میں انفکاک محال نہیں ہے لہذا ایسا ہو سکتا ہے کہ تعدد والہ ہو اور فساد نہ ہو، اتفاق کے جائز اور ممکن ہونے کی وجہ سے، پس فساد کا نہ ہونا تعدد والہ کے بطلان پر قطعی دلیل نہیں ہے۔

قولہ: علی ما هو اللائق: اس بناء پر کہ یہی لائق ہے خطابیات کے۔ خطابیات جمع ہے خطابیہ کی جس کے معنی قیاس خطابی کے ہیں۔ اور قیاس خطابی اس دلیل کو کہتے ہیں جو یا تو ایسے مقدمات سے مرکب ہوتی ہے جو لوگوں میں مقبول ہوتے ہیں اور عام لوگ ان کو تسلیم کرتے ہیں، اس بناء پر کہ وہ ایسے حضرات سے مستفاد و ماخوذ ہوتے ہیں جن کے ساتھ حسن ظن اور اچھا اعتقاد ہوتا ہے، جیسے اولیاء کرام، علماء اور حکماء وغیرہ۔ یا ایسے مقدمات سے مرکب ہوتی ہے جن کے بارے میں غالب گمان صحت کا ہوتا ہے، جیسے وہ باتیں جو تجربے یا حدس (دائمی و فراست اور کسی چیز کو جلد سمجھنے کی صلاحیت) سے حاصل ہوتی ہیں، یا جو شہرت و تواتر کے ذریعہ معلوم ہوتی ہیں بشرطیکہ وہ جزم (یقین) کے درجے کو نہ پہنچی ہوں۔

خطاب کے معنی وعظ و تقریر کے ہیں، چوں کہ عام لوگوں کے لئے یہ قیاس زیادہ نافع ہوتا ہے بہ نسبت برہان کے، اس کے ذریعہ لوگوں کو ایسے کاموں پر بہ سہولت آمادہ کیا جاسکتا ہے جن میں دنیا و آخرت کا نفع ہو، اور ان چیزوں سے بچایا جاسکتا ہے جو دین و دنیا میں مضر ہو، اس لئے خطباء اور واعظین اپنے خطبوں اور وعظوں میں اس قیاس سے زیادہ کام لیتے ہیں اسی بناء پر اس کو قیاس خطابی کہتے ہیں (۱)

(۱) الخطابة: وهو مؤلف من المقبولات المأخوذة ممن يحسن الظن فيه كالأولياء والحكماء، أو من المظنونات التي يحكم بها بسبب الرجحان ويدخل فيها التجربات والحكميات والمتواترات الغير الواصلة حد الجزم، والغرض تحصيل أحكام نافعة أو مضارة في المعاش والمعاد كما يفعله الخطباء والوعاظ. (سلم العلوم: ۱۶۵) (۱)

﴿آیت کریمہ کا حجت اقناعیہ ہونا خوبی کی بات ہے﴾

شارح کی یہ عبارت (علی ما ہوا اللاتق الخ) ایک وہم کا ازالہ اور ایک سوال مقدر کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ شارح نے جب یہ فرمایا: ”ہذہ حجة القناعیة والملازمة عادیة“ تو اس سے کسی کو وہم ہو سکتا تھا کہ یہ بات تو کتاب اللہ کے لئے خوبی کی نہیں، اس کے شایان شان تو یہ تھا کہ شرط و جزا میں لزوم قطعی ہوتا اور یہ آیت حجت قطعہ ہوتی۔ اسی طرح کسی کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو سکتا تھا کہ اللہ تعالیٰ برہان یعنی قطعی دلیل پیش کرنے پر بھی قادر تھے پھر ظنی دلیل کیوں بیان فرمائی؟

پس یہ عبارت اسی کا جواب ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ قرآن شریف کے مخاطب سبھی لوگ ہیں اور وہ اپنے دلائل سے عام لوگوں کو مطمئن کرنا اور ان سے اپنی بات منوانا چاہتا ہے۔ اور جن دلائل سے مقصود عام لوگوں کو مطمئن کرنا اور ان سے اپنی بات منوانا ہو تو ان کا مقدمات عادیہ (یعنی وہ مقدمات جن میں لزوم عادی ہوتا ہے) سے مرکب ہونا ہی مناسب ہے، کیوں کہ مقدمات عادیہ لوگوں میں مشہور و مقبول ہوتے ہیں اور عام لوگوں کے ذہن و دماغ ان سے پوری طرح مانوس و آشنا ہوتے ہیں اس لیے وہ ان کو جلدی قبول کر لیتے ہیں اور انکار پر کوئی جرأت نہیں کرتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ لزوم کا عادی ہونا اور دلیل کا ظنی ہونا کتاب مقدس کے لیے عیب نہیں، بلکہ خوبی کی بات ہے کیوں کہ یہ سارے انسانوں کی ہدایت اور ان کے قلبی و روحانی امراض کے ازالہ کے لئے نازل کی گئی ہے، اس کے مخاطب عالم، جاہل، شہری، دیہاتی، مرد، عورت سبھی قسم کے لوگ ہیں اگر اس میں براہین کا استعمال کیا جاتا تو عام لوگ اس سے منفع نہیں ہو سکتے تھے بلکہ خدا کی یہ کتاب ان کے لئے معمہ اور چیستاں بن کر رہ جاتی، جس طرح طبیب جسمانی اگر مریض کی قوت و استعداد کا لحاظ کئے بغیر دوا پلائے تو وہ دوا مفید نہیں ہو سکتی بلکہ بسا اوقات مضر ثابت ہوگی۔

لیکن قرآن مقدس کا یہ بھی بڑا کمال بلکہ معجزہ ہے کہ جہاں اس کا ظاہر سادہ اور عام فہم ہے وہیں اس کا باطن براہین سے بھی معمور ہے اور یہ صحیفہ ربانی اسلوب خطاب اور استدلال برہانی دونوں کا ایسا لطیف اور حسین سنگم ہے کہ عوام و خواص دونوں اس سے اپنی اپنی پیاس بجھا سکتے ہیں اور یقین حاصل کر سکتے ہیں۔

سبحان اللہ کلام الہی کی جامعیت کا کیا کہنا! عقلی حیثیت سے دیکھو تو حکمتوں سے پر، صوفیانہ نظر سے دیکھو تو

آدمی کو متحیر کر دے، لطائف و نکات کی رو سے دیکھو تو عجائب و غرائب سے لبریز، اور دیگر فنون کی حیثیت سے دیکھو تو آدمی معتقد و گردیدہ بن جائے، گویا ہر خوبی سے آراستہ اور ہر حیثیت سے کامل و مکمل اور ہر شخص کی تسلی کا پورا سامان، اور واقعی اس شعر کا مصداق ہے، شعر:

بہار عالم حسنش دل و جان تازہ میدارد ☆ برنگ اصحاب صورت را بہ بواصحاب معنی را

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی قدس سرہ کے کلام کی شرح کرتے ہوئے مولانا خورشید انور صاحب فیض آبادی رقم طراز ہیں: کلام ربانی کا ایک نادر پہلو یہ بھی ہے کہ وہ بظاہر سادہ و بے تکلف ہے۔ لیکن درحقیقت علمی لطائف اور فنی نکات کا عظیم گلدستہ ہے۔ اس میں جہاں عرب کے ناخواندہ اور ادب عربی کی اصطلاحات سے ناواقف عوام کی رعایت ہے وہیں معانی، بیان اور بدیع کی دقیق و علمی اصطلاحات سے واقف طبقہ خاص کے لیے بھی دلچسپی کا بھرپور سامان موجود ہے، گویا بیک وقت دو متضاد تقاضوں اور خواہشات کی رعایت کی گئی ہے، جس کی نزاکت و پیچیدگی کا اندازہ زبان اور بیان سے دلچسپی رکھنے والوں کو خوب ہے۔ ظاہر ہے کہ ”وحی رحمانی“ کا یہ پہلو جس کی نظر میں بھی ہو گا وہ اس کی اعلیٰ ترین بلاغت کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکتا ہے۔ اور جتنی گہری نظر ڈالے گا قرآن کا حسن اتنا ہی زیادہ نکھر کر اس کے سامنے آئے گا، شعر:

یزیدک وجہہ حُسناً ☆ إذا ما زدتہ نظراً

زپائے تابش ہر کجا کہ می نگرم ☆ کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا اینجا است

(الفرانک العظیم شرح الفوائد الکبیر: ۱۹۹)

حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ جو مقولات میں یگانہ روزگار ہونے کے ساتھ معقولات اور فنون بلاغہ میں بھی منفرد اور بے مثال تھے، فرماتے ہیں: اعلم انہ قد تحدث بعض النفوس انه لو كان القرآن على شاكلة البراهين المنطقية مظهره من عكسة ليعمونه زبناً للقرآن ولا يدرون ان ذلك شينا له فانه طريق الفلسفة المجهولة المستحدثة والقرآن نزل بجوار حرب العرباء وهم لا يتكلمون فيما بينهم الا بالخطابة فلو كان القرآن نزل على امانهم لنعجز عن فهمه اكثر الناس ولا نسد عليهم باب الهداية، نعم تتضمن تلك الخطابة براهين قاهرة على دعاويه فلو اراد احد ان يستبطنها منه لفعل. والما يلوق بالثامن كان له يد في فنون البلاغة ومن كان ارتاض بالفنون العقلية فانه يشتمن منه ويمتل (فيض الباری: ۴/۲۶۱)

شاہ صاحب دوسری جگہ فرماتے ہیں: واعلم انه لا يملق بالقرآن صورة البرهان، فانه جرى على طريق الخطاطية بخلاف طريق المخلوق، فليس فيه الا الخطاطية، واما البرهان لطريق مستحدث، خارج عن طور كلام البلاغة، ومخاطباتهم نعم يكون سطحه خطابة، وباطنه برهان، فاذا قرر عاد إلى البرهان بسطع ”يكاد سنا بركة يذهب بالابصار“ وراجع ”الشفاف“ فانه قال: ان البرهان إنما يعانى في الاستحالة والوجوب، أما في الحسن والقبح، والنفع والضرب، لا يعانى فيه الا الخطابة (فيض الباری: ۳/۴۵۸)۔

تعدد الہ اور فساد میں لزوم عادی ہونے کی دلیل: قولہ: فان العادة الخ: یہ علت ہے تعدد الہ اور فساد میں لزوم کے عادی ہونے کی جس کی تفصیل یہ ہے کہ انسانوں کی یا اللہ تعالیٰ کی یہ عادت جاری ہے یعنی ہمیشہ سے چلی آرہی ہے کہ جب کسی ملک یا صوبے کے متعدد حاکم اور ذمہ دار ہو جاتے ہیں تو چند ہی روز میں ان میں اختلاف شروع ہو جاتا ہے اور رفتہ رفتہ جنگ و جدال اور ایک دوسرے کو مغلوب کرنے کی اسکیمیں بننے لگتی ہیں۔ پھر باقاعدہ لڑائی شروع ہو جاتی ہے اور اس کی آگ میں سارا ملک جل کر تباہ و برباد ہو جاتا ہے، تو اس پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ زمین و آسمان کا نظام بھی اگر دو خدا کے ہاتھ میں ہوتا تو وہاں بھی یہی صورت ہوتی اور یہ عالم باقی نہیں رہتا۔ جیسا کہ اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اللہ پاک کے اس قول میں: "وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ" پوری آیت اس طرح ہے: مَا آتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ (المومنون: ۹۱)۔ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے کسی کو اولاد قرار نہیں دیا

= اور شیخ کمال الدین محمد بن محمد الشہیر باہن ابی شریف قدسی متوفی ۹۰۵ھ ساریہ کی شرح میں لکھتے ہیں: وقد كفر بعضهم الشارح سعد الدين التفازي بما قال: ان الآية حجة إقناعية وأجاب عنه تلميذه العلامة المحقق علاء الدين محمد بن محمد البخاري قدس الله سرهما ما رأيت أن أسوقه لاشتماله على فوائد. إن الأدلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلب. والطبيب ان لم يكن حاذقاً مستعملاً للأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان إفساده أكثر من إصلاحه كذلك الارشاد بالأدلة إلى الهداية اذا لم يكن على قدر إدراك العقول كان الإفساد للعقائد بالأدلة أكثر من إصلاحها وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الارشاد لكل احد على وتيرة واحدة.

فالمؤمن المصدق سماعاً وتقليداً لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير الأدلة. والجالي الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصير على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان وإنما ينفعه السيف والسنان والشاكون الذين لهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في معالجتهم بما امكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالأدلة البهنية البرهانية لقصور عقولهم عن إدراكها لان الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا ينخص الله تعالى به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضّرهم الأدلة القطعية كما تضّر رياح الورد بالجمل، وأما الفطن الذي لا يقنعه الدليل الخطابي فتجب المحاجة معه بالدليل القطعي.

إذا تمهد هذا فنقول: لا ينبغي أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وأن القرآن العظيم مشتمل على الأدلة القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي رحمه الله في عدة آيات، وعلى الأدلة الخطابية النافعة مع العامة بطريق العبارة تكميلاً للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى: ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين، وقد اشتمل عليهما عبارة وإشارة قوله تعالى لو كان فيهما الهة الخ (كتاب المسامرة: ۲۹ و ۳۰)

اور اس کے ساتھ کوئی اور معبود بھی نہیں ہے، اگر ایسا ہوتا تو ہر خدا اپنی مخلوق کو لے کر الگ ہو جاتا، جیسا کہ دنیا کا حاکم اپنی رعایا کو لے کر علاحدہ ہو جاتا ہے اور دوسرے کی مخلوق اور ملک پر قبضہ کرنے کے لیے ہر ایک اپنی جمعیت اور لشکر فراہم کر کے دوسرے پر چڑھائی کر دیتا جیسا کہ دنیا کے حکام کیا کرتے ہیں پھر عالم کا مستحکم نظام درہم برہم ہو جاتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ تعدد حکام کے وقت اختلاف رائے اور فساد کا ہونا عادت ہے یعنی ایسا ہمیشہ سے ہوتا چلا آرہا ہے اس لیے عقل اس کے خلاف کو مستبعد سمجھتی ہے، لیکن عقلاً تعدد حکام کے لئے اختلاف اور فساد ضروری نہیں ہے لہذا دونوں میں انفکاک ہو سکتا ہے، پس لزوم قطعی اور یقینی نہیں ہوا۔ جس طرح آگ لگنے سے جل جانا اور زہر کھانے سے مر جانا عادت ہے یعنی ہمیشہ سے ہوتا آرہا ہے کبھی اس کے خلاف نہیں دیکھا گیا اس لیے عقل آگ سے احراق اور زہر کھانے سے موت کے مختلف و انفکاک کو مستبعد سمجھتی ہے لیکن عقلاً اس کو محال نہیں کہہ سکتے۔ (۱)

(۱) تفسیر: بعض مفسرین نے پوری آیت شریفہ کو ایک دلیل قرار دیا ہے اس صورت میں اس کی تقریر وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔ اور بعض یہ کہتے ہیں کہ اللہ پاک نے اس آیت کریمہ میں توحید کی دو دلیلیں بیان فرمائی ہیں۔ پہلی دلیل ”اِذَا لَذَخَبَ تَحْتَ الْيَدِ يَمْنًا خَلَقَ“ ہے۔ اور دوسری دلیل ”وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَخْلُقُونَ“ ہے۔

پہلی دلیل کی تقریر: اگر اس کارخانہ عالم میں اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور خالق اور معبود ہوتا، تو لامحالہ ہر معبود اپنی مخلوق کو لے کر الگ ہو جاتا، خدائی تقسیم ہو جاتی اور ہر ایک کی مخلوقات و مصنوعات اور حدود و سلطنت و مملکت دوسرے سے جدا اور ممتاز ہوتیں۔ اور ہر ایک کی کوئی شناخت اور پہچان ہوتی جس سے یہ معلوم ہوتا کہ یہ مخلوق فلاں کی ہے اور یہ فلاں کی۔ اور ہرگز کوئی اس پر راضی نہ ہوتا کہ اس کی مخلوق دوسرے کے ساتھ رل جائے اور دوسرے کی طرف منسوب ہو، یا دوسرا اس کے ملک میں شریک و دخل ہو، جس طرح دنیا کی سلطنتوں اور کارخانوں کا قاعدہ ہے کہ ہر بادشاہ کی حدود و سلطنت دوسرے سے جدا ہوتی ہیں۔ اور ہر کارخانے کا نشان اور مہر الگ ہوتی ہے۔

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ سارا عالم متحد اور ایک دوسرے سے مربوط ہے، کوئی علامت فرق کی نظر نہیں آتی جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ مخلوق فلاں خدا کی ہے اور یہ فلاں کی، جس طرح کارخانے کی مہر اور خاص نشان دیکھ کر پتہ چل جاتا ہے کہ یہ چیز فلاں کارخانے کی بنی ہوئی ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ عالم کا خالق ایک ہی ہے اور سارا نظام اسی کی تدبیر و تصرف کے ماتحت ہے کوئی دوسرا اس میں شریک نہیں ہے۔

دوسری دلیل کی تقریر: اگر دو خدا ہوتے تو ہر ایک دوسرے پر اپنا غلبہ چاہتا اور اپنی جمعیت اور طاقت فراہم کر کے دوسرے پر چڑھائی کر دیتا پھر اس لڑائی میں لامحالہ ایک دوسرے پر غالب آتا اور دوسرا مغلوب اور زور آور کمزور ہو کر دبا لیتا اور اس کا ملک اس سے لے لیتا، جیسا کہ لڑائی کا انجام ہے۔ اور جو مغلوب ہو جاتا وہ خدائی کے قابل نہ رہتا اور جو ایک غالب ہوتا وہی خدا ہوتا۔ اور ظاہر ہے دو خداؤں کی لڑائی سے نظام عالم درہم برہم ہو جاتا اور سارا جہاں تہ و بالا ہو جاتا اور عالم کا یہ محکم نظام ایک دن بھی قائم نہ رہتا۔

مگر ہم دیکھتے ہیں کہ نظام عالم میں کوئی خلل اور فساد نہیں؛ تو معلوم ہوا کہ یہ سارا کارخانہ ایک ہی خدا کے اختیار سے چل رہا ہے اور سارے عالم کا خالق ایک ہی خدا ہے کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں اور اسے نہ بیٹے کی ضرورت ہے نہ کسی شریک کی۔

وَالَا فَإِنْ أُريدَ الفسادُ بالفعلِ أی خروجُهما عن هذا النظامِ المشاهدِ، فمجردُ التعدُّدِ لا یستلزمُه، لجوازِ الاتفاقِ علی هذا النظامِ. وإن أُريدَ إمكانُ الفسادِ فلا دلیلَ علی انتفائه، بل النصوصُ شاهدٌ بطلانِ السمواتِ ورفَعِ هذا النظامِ لیکونَ ممکناً لا مَحَالَةً.

ترجمہ: ورنہ پس اگر فساد بالفعل مراد لیا جائے یعنی ان دونوں کا نکل جانا اس موجودہ نظام سے تو محض تعدد اس کو مستلزم نہیں ہے، اس نظام پر اتفاق کے ممکن ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر مراد لیا جائے فساد کا ممکن ہونا تو کوئی دلیل نہیں ہے اس کے منہی ہونے پر، بلکہ نصوص شہادت دیتے ہیں آسمانوں کے لپیٹ دیئے جانے اور اس نظام کے ختم ہو جانے کی، پس یقیناً وہ ممکن ہوگا۔

لغات: مجرد: محض، صرف۔ طی: (ض) لپیٹنا، رَفَع: ختم کرنا، ہٹانا، لا محالہ: یقیناً، بلاشبہ، ضرور، محالہ کے معنی ہیں: حیلہ تدبیر، قدرت، محالہ، لا کا اسم ہے اور خبر محذوف ہے اس کی تقدیر ہے لا محالہ منہ: اس سے کوئی حیلہ نہیں ہے یعنی یہ ناگزیر اور ضروری ہے۔

قولہ: وَالَا فَإِنْ أُريدَ الخ: یہاں سے شارح (علامہ تفتازانی) آیت کریمہ کے حجت ظنیہ ہونے کے دعوے کو مزید پختہ کر رہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر آیت کریمہ کو حجت اقلیہ نہ مانا جائے بلکہ اس کو حجت قطعیہ کہا جائے تو اس کی کوئی صورت نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کا حجت قطعیہ ہونا دو باتوں پر موقوف ہے اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہوگی تو حجت قطعیہ نہیں ہو سکتی۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ شرط و جزاء میں لزوم قطعی ہو۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ جزاء یعنی فساد کا انتفاء یقینی ہو، تا کہ وہ شرط یعنی تعدد دالہ کے انتفاء پر دلیل بنے۔ اور یہاں کوئی صورت ایسی نہیں ہے جس میں دونوں باتیں پائی جائیں کیوں کہ دو ہی احتمال ہیں: یا تو فساد سے فساد بالفعل مراد ہوگا یا فساد بالامکان؟

اگر فساد بالفعل مراد ہو تو آیت شریفہ کے معنی یہ ہوں گے کہ اگر زمین و آسمان میں متعدد خدا ہوتے تو دونوں ٹوٹ پھوٹ چکے ہوتے اور عالم کا یہ نظام باقی نہ رہتا اس صورت میں اشکال یہ ہوگا کہ شرط و جزاء میں لزوم قطعی نہیں ہے کیونکہ محض تعدد دالہ فساد کو مستلزم نہیں۔ اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے عالم کے موجودہ نظام پر دونوں خدا کا اتفاق ہو جائے۔

اور اگر فساد سے فساد بالامکان مراد ہو تو اس وقت معنی ہوں گے کہ اگر زمین و آسمان میں متعدد خدا ہوں تو ان میں فساد ممکن ہوگا۔ اس صورت میں شرط و جزاء میں تو لزوم قطعی ہے لیکن جزاء یعنی فساد کا انتفاء یقینی نہیں، بلکہ

مخصوص سے تو آئندہ فساد کا ہونا ثابت ہے جس کو قیامت کہتے ہیں، ارشاد خداوندی ہے: یَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ (الانبیاء: ۱۰۳) إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ (الانشقاق: ۱) إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ (الانفطار: ۱) وغیرہ

لا يقال: الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تَكُونِيهما بمعنى أَنَّهُ لو فُرِضَ صانعان لَأَمْكَنَ بينهما تَمَانُعٌ في الأفعالِ كُلِّهَا فلم يكن أحدهما صانعا فلم يوجد مصنوعٌ .
لأننا نقول: إمكان التمانع لا يستلزم إلا عَدَمَ تعدُّدِ الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع، على أَنه يَرُدُّ منع الملازمة إن أُريدَ عدمُ التكون بالفعل، ومنع انتفاء اللازم إن أُريدَ بالإمكان.

ترجمہ: نہ کہا جائے کہ (شرط و جزاء میں) لزوم قطعی ہے اور مراد ان دونوں کے فساد سے ان دونوں کا موجود نہ ہونا ہے، ہاں معنی کہ اگر دو صانع فرض کیے جائیں تو ان دونوں کے درمیان تمام افعال میں اختلاف ممکن تھا، پس نہیں ہوتا ان دونوں میں سے ایک صانع، پس نہیں پایا جاتا کوئی مصنوع، اس لئے کہ ہم کہیں گے تمنع کا امکان مستلزم نہیں ہے مگر صانع کے متعدد نہ ہونے کو اور وہ مستلزم نہیں ہے مصنوع کے نہ ہونے کو۔

علاوہ ازیں (شرط و جزاء میں) لزوم کو تسلیم نہ کرنے کا اعتراض وارد ہوگا اگر مراد لیا جائے زمین و آسمان کا بالفعل مکون (موجود) نہ ہونا، اور لازم یعنی (جزاء) کے انتفاء کو تسلیم نہ کرنے کا (اعتراض وارد ہوگا) اگر مراد لیا جائے (ان دونوں کا مکون نہ ہونا) بالامکان (یعنی ان دونوں کے آئندہ فنا ہو جانے اور باقی نہ رہنے کا امکان)
لغات: تَكُونٌ: پیدا ہونا، وجود میں آنا، عدم تَكُونٌ: پیدا نہ ہونا، علی أَنہ: علاوہ ازیں، اس کے ساتھ ساتھ، يَرُدُّ منع الملازمة: لزوم کو تسلیم نہ کرنے کا اعتراض وارد ہوگا، منع انتفاء اللازم: اس کا عطف منع الملازمة پر ہے معنی یہ ہوں گے کہ لازم کے انتفاء کو تسلیم نہ کرنے کا اعتراض وارد ہوگا۔

اعتراض: قوله: لا يقال الملازمة قطعية: اوپر یہ کہا گیا تھا کہ کل دو ہی احتمال ہیں، فساد سے یا تو فساد بالفعل مراد ہوگا یا بالامکان اور دونوں میں سے کسی کے اعتبار سے آیت شریفہ حجت قطعیہ نہیں ہو سکتی۔ اس پر ایک اعتراض ہو سکتا ہے۔ شارحؒ نے یہاں سے اس کو ذکر کر کے آگے لانا نقول سے اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ فساد کا مذکورہ بالا دو معنوں میں صحیح نہیں ہے بلکہ ایک تیسرا احتمال بھی ہے وہ یہ کہ فساد سے عدم تَكُونٌ یعنی زمین و آسمان کا پیدا نہ ہونا مراد ہو اس صورت میں آیت شریفہ کے معنی یہ ہوں گے اگر زمین و آسمان میں بالفرض دو خدا ہوتے تو ان میں تمام افعال میں تمنع ممکن تھا بایں طور ایک کچھ پیدا کرنا چاہتا تو دوسرا

روک دیتا۔ اور دوسرا کچھ کرنا چاہتا تو پہلا روک دیتا، ایسی صورت میں ان میں سے کوئی صانع نہ ہوتا، پھر کوئی بھی مخلوق وجود میں نہ آتی، لیکن مخلوق کا وجود بدیہی اور یقینی ہے؛ لہذا شرط کا انتفاء یعنی تعدد دالہ کا بطلان بھی یقینی ہوگا۔ اس صورت میں شرط و جزاء میں لزوم قطعی ہوگا اور آیت شریفہ حجت قطعہ ہوگی کیونکہ تعدد دالہ کا امکان مستلزم ہے تمام افعال میں تمناع کو اور یہ مستلزم ہے ان میں سے کسی کے صانع نہ ہونے کو اور یہ مستلزم ہے عدم تکون کو پس نتیجہ یہ نکلے گا کہ تعدد دالہ کا امکان مستلزم ہے عدم تکون کو۔

جواب: قوله: لانا نقول: جواب سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ شارح کے قول و هو لا يستلزم میں ہو ضمیر کو عدم تعدد و صانع کی طرف بھی راجع کیا گیا ہے اور امکان تمناع کی طرف بھی۔ اس کے بعد جواب کی تقریر یہ ہے کہ اعتراض کی تقریر میں جو یہ کہا گیا ہے ”لو فرض صانعان لا مکن بینہما تمناع فی الالعال کلہا“ کہ اگر دو صانع فرض کیے جائیں تو ان میں تمام افعال میں تمناع ممکن تھا یہ تو مسلم ہے لیکن آگے اس پر یہ تفریع کہ ”فلم یکن احدهما صانعاً“ اس کے بارے میں سوال یہ ہے کہ اس سے معترض کی کیا مراد ہے؟ اگر اس کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک صانع نہ ہوتا، تو یہ بات صحیح اور ہم کو تسلیم ہے؛ لیکن اس کے بعد یہ کہنا: ”فلم یوجد مصنوع“ یہ ہم کو تسلیم نہیں، کیوں کہ یہ بات اس وقت لازم آتی، جب ان دونوں میں کوئی بھی صانع نہ ہوتا، اور جب ان دونوں میں سے ایک صانع نہ ہوگا اور ایک صانع ہوگا تو جو صانع ہوگا اس سے مخلوق وجود میں آسکتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ دونوں میں سے صرف ایک کا صانع نہ ہونا مصنوع کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہے۔

اور اگر ”فلم یکن احدهما صانعاً“ کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی صانع نہ ہوتا؛ تو یہ ہم کو تسلیم نہیں؛ کیوں کہ یہ بات اس وقت صحیح ہو سکتی ہے جب کسی کی مراد پوری نہ ہو اور ہر ایک دوسرے سے عاجز و مغلوب ہو جائے حالانکہ یہ ضروری نہیں، بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ ایک کی مراد پوری ہو اور ایک کی نہ ہو اس صورت میں جس کی مراد پوری ہوگی وہ صانع ہوگا اور جو عاجز ہوگا وہ صانع نہ ہوگا۔ پس تمام افعال میں تمناع کا امکان مستلزم ہے صانع کے متعدد نہ ہونے کو، نہ کہ اس کو کہ کوئی بھی صانع نہ ہو، اور صانع کا متعدد نہ ہونا مصنوع کے انتفاء کو مستلزم نہیں کیونکہ ایک صانع سے بھی مصنوع کا وجود ہو سکتا ہے، لہذا آگے یہ کہنا کہ ”فلم یوجد مصنوع“ یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس معنی کے اعتبار سے بھی شرط و جزاء میں لزوم قطعی نہیں ہے۔

اور اگر ہو کا مرجع امکان تمناع ہو تو معنی یہ ہوں گے کہ امکان تمناع انتفاء مصنوع کو مستلزم نہیں؛ کیونکہ تمناع کا امکان اس کے وقوع کو مستلزم نہیں ہے، نیز ابھی گذرا کہ امکان تمناع مستلزم ہے صرف صانع کے متعدد نہ ہونے کو

نہ کہ اس کو کہ کوئی صالح نہ ہو لہذا امکان تمام سے انتفاء مصنوع لازم نہیں آئے گا۔

قولہ: علیٰ اندہ یرد الخ: یہاں سے شارح (علامہ تفتازانی) یہ بتانا چاہتے ہیں کہ فساد سے عدم تکون کے معنی مراد لے کر آیت شریفہ کو حجت قطعیہ قرار دینا کسی بھی طرح صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ حجت قطعیہ ہونے کے لئے جو دو باتیں ضروری ہیں جن کا بیان اوپر گذر چکا وہ یہاں پائی نہیں جاتیں۔ کیوں کہ عدم تکون سے یا تو عدم تکون بالفعل مراد ہوگا یا بالامکان۔ اگر عدم تکون بالفعل مراد ہو تو معنی یہ ہوں گے کہ: ”اگر زمین و آسمان میں متعدد خدا ہوتے تو یہ وجود میں ہی نہ آتے“۔ اس صورت میں شرط و جزاء میں لزوم کے تسلیم نہ ہونے کا اعتراض وارد ہوگا۔ اور اگر عدم تکون بالامکان مراد ہو تو معنی یہ ہوں گے کہ: ”اگر زمین و آسمان میں متعدد خدا ہوں تو ان دونوں کا عدم تکون یعنی معدوم اور فنا ہو جانا ممکن ہوگا“۔ اس صورت میں لازم یعنی جزاء کے انتفاء کو تسلیم نہ کرنے کا اعتراض وارد ہوگا کیونکہ نصوص سے قیامت میں زمین و آسمان کا عدم تکون یعنی فنا ہو جانا ثابت ہے پس عدم تکون لامحالہ ممکن ہوگا۔

تنبیہ: علیٰ اندہ یرد الخ: سے شارح نے جو بات بیان کی ہے یہ وہی ہے جس کو ابھی اس سے پہلے لانا نقول سے بیان کیا تھا؛ لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ اوپر عدم تکون کے جو معنی ظاہر تھے یعنی عدم تکون بالفعل صرف اس کے اعتبار سے آیت شریفہ کا حجت قطعیہ نہ ہونا ثابت کیا تھا اور یہاں اس کے دونوں معنی (عدم تکون بالفعل اور عدم تکون بالامکان) کے اعتبار سے آیت شریفہ کا حجت قطعیہ نہ ہونا بیان فرمایا ہے۔

فإن قيل: مقتضى كلمة لو انتفاء الثانی فی الماضي بسبب انتفاء الأول، فلا يفيد إلا الدلالة على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد.

قلنا: نعم هذا بحسب أصل اللغة، لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان، كما في قولنا: لو كان العالم قديماً لكان غير متغير. والآية من هذا القبيل وقد يشبهه على بعض الأذهان أحد الاستعماليين بانحراف يقع الخط

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کلمہ لو کا مقتضی ثانی (جزا) کا نہ پایا جانا ہے ماضی میں اول (یعنی شرط) کے نہ پائے جانے کی وجہ سے پس وہ نہیں فائدہ دے گا مگر دلالت کا اس بات پر کہ فساد کا نہ ہونا زمانہ ماضی میں تعدد کے نہ ہونے کے سبب سے ہے۔

ہم کہیں گے ہاں! یہ اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن کبھی وہ استعمال ہوتا ہے جزاء کے نہ پائے جانے سے استدلال کرنے کے لیے، شرط کے نہ پائے جانے پر کسی زمانہ کی تعیین پر دلالت کے بغیر جیسا کہ ہمارے قول:

”لو كان العالم قد يما كان غير متغير“ میں، اور آیت کریمہ اسی قبیل سے ہے۔ اور کبھی مشتبہ ہو جاتا ہے بعض ذہنوں پر دونوں استعمالوں میں سے ایک دوسرے کے ساتھ پس خبط واقع ہو جاتا ہے۔

لغات: مقتضی: جس کو طلب کیا جائے، مراد، مطلب، تقاضا۔ انتفاء: نیست و نابود ہونا، ناپید ہونا، معدوم ہونا،
انتفاء الثانی: جزاء کا نہ پایا جانا۔ انتفاء الاول: شرط کا نہ پایا جانا، الخبط: بے راہ ہونا، ٹیڑھا چلنا، بے ہدایت
و بے بصیرت کوئی کام کرنا۔

آیت شریفہ لو كان فيهما الخ کو تعدد الہ کے بطلان کی دلیل قرار دینے پر اعتراض:
قوله: فإن قيل: مقتضى كلمة لو: یہاں سے علامہ تفتازانی ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو آیت کریمہ کو تعدد الہ کے بطلان کی دلیل قرار دینے پر وارد ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ ”لو“ اس بات کو بتانے کے لئے آتا ہے کہ جزاء کے انتفاء کا سبب زمانہ ماضی میں شرط کا انتفاء ہے۔ جیسے: ”لو اجتهدت نجحت في الامتحان“: اگر تم محنت کرتے تو امتحان میں کامیاب ہوتے، اس کا مطلب یہ ہے کہ گزشتہ امتحان میں تمہاری ناکامی کا سبب محنت نہ کرنا ہے؛ پس آیت شریفہ کے معنی یہ ہوں گے کہ زمانہ ماضی میں فساد کے نہ ہونے کا سبب تعدد الہ کا نہ ہونا ہے، نہ یہ کہ فساد کا نہ ہونا دلیل ہے الہ کے متعدد نہ ہونے پر۔

خلاصہ یہ کہ آیت کریمہ کہ تعدد الہ کے بطلان پر دلیل قرار دینا دو وجوہ سے صحیح نہیں۔ ایک تو اس وجہ سے کہ ”لو“ وضع کیا گیا ہے اس بات کو بتانے کے لیے کہ جزاء کے انتفاء کا سبب شرط کا انتفاء ہے نہ کہ جزاء کے انتفاء سے شرط کے انتفاء پر استدلال کے لیے۔ دوسرے اس وجہ سے کہ ”لو“ زمانہ ماضی کے ساتھ مختص ہوتا ہے یعنی وہ صرف اس بات کو بتاتا ہے کہ زمانہ ماضی میں جزاء کے انتفاء کا سبب شرط کا انتفاء ہے نہ کہ ہر زمانہ میں۔ اور آیت شریفہ کو تعدد الہ کے بطلان پر دلیل قرار دینے کا مقصد یہ ہے کہ فساد کا نہ ہونا مطلقاً یعنی ہر زمانہ میں تعدد الہ کے بطلان کی دلیل ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب **قوله: قلنا هذا:** جواب کا حاصل یہ ہے کہ ”لو“ کے جو معنی اوپر ذکر کیے گئے یہ اس کے اصل معنی ہیں؛ لیکن کبھی وہ استعمال ہوتا ہے جزاء کے انتفاء سے شرط کے انتفاء پر استدلال کرنے کے لیے کسی زمانہ کی تعیین پر دلالت کے بغیر۔ جیسے: ہمارا قول ”لو كان العالم قديماً لكان غير متغير“ اگر عالم قدیم ہوتا تو غیر متغیر ہوتا؛ لیکن ہم دیکھ رہے ہیں کہ عالم کی ہر چیز تغیر پذیر ہے اس سے معلوم ہوا کہ عالم قدیم نہیں ہے۔ اس میں جزاء کے انتفاء سے شرط کے انتفاء پر استدلال مقصود ہے اور آیت کریمہ اسی قبیل سے ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ لُـوٰدو طرح استعمال ہوتا ہے: کبھی تو اس بات کو بتانے کے لیے کہ جزاء کے انتفاء کا سبب زمانہ ماضی میں شرط کا انتفاء ہے اور یہ معنی اس وقت مراد ہوتے ہیں جب مخاطب کو شرط و جزاء کا انتفاء معلوم ہو لیکن جزاء کے انتفاء کی علت اور سبب معلوم نہ ہو، اس صورت میں شرط کے انتفاء سے جزاء کے انتفاء پر استدلال مقصود نہیں ہوتا؛ بلکہ وہ تو مخاطب کو معلوم ہوتا ہے، مقصود صرف جزاء کے انتفاء کے سبب کو بیان کرنا ہوتا ہے۔

اور کبھی لُـوٰ جزاء کے انتفاء سے شرط کے انتفاء پر استدلال کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے اور یہ اس وقت جب جزاء کا انتفاء مخاطب کو معلوم ہو اور شرط کا انتفاء معلوم نہ ہو۔ جیسے: لو كان العالم قديماً لكان غير متغير: اس میں جزاء کا انتفاء یعنی عالم کا غیر متغیر نہ ہونا بلکہ متغیر ہونا سب کو معلوم ہے اور شرط کا انتفاء یعنی عالم کا قدیم نہ ہونا سب کو معلوم نہیں، پس یہاں متکلم کا مقصود جزاء کے انتفاء سے شرط کے انتفاء پر استدلال کرنا ہے۔ اور آیت کریمہ میں لُـوٰ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، نہ کہ پہلے معنی میں۔ (تفصیل کے لئے دیکھیں مختصر المعانی: ۵۲، ۵۳)

صاحب کافیہ علامہ ابن حاجبؒ پر تعریض: قولہ: وقد يشبه على بعض الخ: یہاں سے علامہ تفتازانیؒ یہ بتا رہے ہیں کہ لُـوٰ کے دونوں استعمالوں میں بعض دفعہ بعض لوگوں کو اشتباہ ہو جاتا ہے پس وہ خطبہ میں واقع ہو جاتا ہے۔ خطبہ کے معنی ہیں: بغیر بصیرت اور غور و فکر کے کوئی بات کہنا۔ اُدٹ پٹانگ باتیں کہنا۔ اس میں تعریض ہے علامہ ابن حاجبؒ صاحب کافیہ کے اوپر؛ کیوں کہ ان کو لُـوٰ کے دونوں معنوں میں اشتباہ ہو گیا ہے انہوں نے یہ سمجھا ہے کہ یہ دونوں ایک ہی مفہوم کی دو تعبیریں ہیں، لہذا دونوں کا مطلب ایک ہی ہوگا؛ چنانچہ لُـوٰ کے پہلے معنی کی جو تعبیر تھی کہ لُـوٰ اس بات کو بتانے کے لیے ہے کہ جزاء کے انتفاء کا سبب شرط کا انتفاء ہے۔ اس کا مطلب انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ لُـوٰ جزاء کے انتفاء پر استدلال کرنے کے لیے ہے شرط کے انتفاء سے۔ پھر اعتراض کر دیا کہ یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟ اس لیے کہ شرط سبب ہوتا ہے اور جزاء مسبب، اور سبب کا انتفاء مسبب کے انتفاء کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ بسا اوقات ایک چیز کے متعدد اسباب ہوتے ہیں جن میں سے کسی کے ذریعے بھی وہ شئی وجود میں آ سکتی ہے، ایسی صورت میں کسی ایک سبب کا نہ پایا جانا اس شئی کے انتفاء کی دلیل نہیں بن سکتا، البتہ اس کے برعکس ہو سکتا ہے یعنی جزاء کے انتفاء سے شرط کے انتفاء پر استدلال، کیوں کہ مسبب کا انتفاء دلالت کرتا ہے اس کے تمام اسباب کے انتفاء پر، پس پہلی تعبیر غلط ہے اور دوسری تعبیر صحیح ہے۔

شارح (علامہ تفتازانیؒ) کے نزدیک علامہ ابن حاجبؒ صاحب کافیہ کی یہ باتیں خطبہ (مہمل و فاسد خیالات)

ہیں اور خطبہ کی وجہ لُـوٰ کے دونوں استعمالوں میں فرق نہ کرنا اور ان کو ایک سمجھ لینا ہے؛ حالاں کہ دونوں الگ الگ

ہیں۔ (مختصر المعانی: ۱۵۱)

(القدیم) هذا تصريح بما عليم التزاما، إذ الواجب لا يكون إلا قديما أي لا ابتداء
لوجوده، إذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام
بعضهم أن الواجب والقديم مترادفان، لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين.

ترجمہ: جو قدیم ہے، یہ اس بات کی تصریح ہے جو (پہلے) التزامی طور سے معلوم ہو چکی ہے، اس لیے کہ واجب
نہیں ہوتا ہے مگر قدیم، یعنی جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو، اس لیے کہ اگر حادث ہوگا (یعنی) مسبوق بالعدم، تو
یقیناً اس کا وجود اس کے علاوہ سے (مستفاد) ہوگا بدیہی طور پر، یہاں تک کہ واقع ہوا ہے ان میں سے بعض کے کلام
میں کہ بے شک واجب اور قدیم دونوں مترادف ہیں، لیکن یہ بات درست نہیں ہے دونوں کے مفہوم میں اختلاف
کے یقینی ہونے کی وجہ سے۔

اللہ تعالیٰ کی دوسری صفت: قوله: القديم الخ: یہ اللہ تعالیٰ کی دوسری صفت ہے اور قدیم اس کو کہتے ہیں
جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو یعنی جو ہمیشہ سے موجود ہو کبھی اس پر عدم طاری نہ ہوا ہو اور قدیم کی ضد حادث ہے
اور حادث اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو یعنی جو وجود میں آنے سے پہلے معدوم رہا ہو۔ یہ معنی حادث کے
متکلمین کے نزدیک ہیں اور فلاسفہ حادث اس کو بھی کہتے ہیں جو اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج ہوا مگر چہ وہ مسبوق
بالعدم نہ ہو۔

قدیم ہونا اللہ کے لیے لازم ہے: قوله: هذا تصريح الخ: یہاں سے شارح (علامہ تفتازانی) کہ یہ بتانا
چاہتے ہیں کہ ماتن کا قول ”القديم“ کسی نئی بات کو نہیں بیان کر رہا ہے بلکہ ماقبل میں لفظ ”الله“ سے جو بات التزاماً
سمجھ میں آرہی تھی ماتن (امام نسفی) نے اس لفظ کے ذریعہ اسی کی تصریح فرمادی ہے؛ کیوں کہ اللہ نام ہے ذات
واجب الوجود کا یعنی جو اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو اور واجب الوجود نہیں ہوتا ہے مگر قدیم، یعنی قدیم ہونا اس
کے لیے لازم اور ضروری ہے کیوں کہ اگر قدیم نہ ہوگا تو حادث ہوگا اور ہر حادث اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج
ہوتا ہے پس واجب الوجود کا محتاج الی غیر ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔ اور واجب الوجود کے لیے قدیم ہونا لازم
ہے تو لفظ اللہ ذات واجب الوجود پر دال ہونے کے ساتھ قدیم ہونے پر بھی دال ہے، اول پر بطور مطابقت کے اور
ثانی پر بطور التزام کے؛ لہذا اس کے بعد القدیم کا ذکر یہ تصریح ہے اس بات کی جو لفظ اللہ سے التزاماً معلوم ہو چکی تھی۔
قوله: إذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم: اس میں حادثا کے بعد مسبوقا بالعدم کا ذکر بطور تفسیر کے

ہے؛ تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہاں پر حادث کے وہ معنی مراد نہیں جو فلاسفہ بیان کرتے ہیں۔

قوله: حتی وقع الخ: یہ غایت ہے شارح کے قول: اِذَا الْوَاجِبُ لَا يَكُونُ إِلَّا قَدِيمًا کی، اور اس سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ واجب کے لیے قدیم ہونے کا لزوم اتنا قوی اور ظاہر و باہر ہے کہ بعض نے دونوں کو مترادف کہا ہے۔ لیکن دونوں کو مترادف کہنا تو صحیح نہیں ہے کیوں کہ ترادف کے لئے اتحاد فی المفہوم ضروری ہے اور یہاں دونوں کے مفہوم میں تغایر ہے، اس لیے کہ واجب تو اس کو کہتے ہیں جس کا وجود ذاتی ہو اور وہ اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو۔ اور قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔

وإنما الكلام في: تساوي بحسب الصدق، فإن بعضهم على أن القديم أعم من الواجب لصدقه على حساب الواجب، بخلاف الواجب فإنه لا يصدق عليها، ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة، وإنما المستحيل تعدد الذوات القديمة.

وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريري ومن تبعه تصريح بأن الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته.

ترجمہ: اور بے شک گفتگو صرف برابر ہونے میں ہے صادق آنے کے اعتبار سے؛ اس لیے کہ ان میں سے بعض اس بات پر ہیں کہ قدیم واجب سے زیادہ عام ہے اس کے صادق آنے کی وجہ سے واجب کی صفات پر، برخلاف واجب کے؛ اس لیے کہ وہ نہیں صادق آتا ہے صفات پر، اور کوئی استحالہ نہیں ہے صفات قدیمہ کے متعدد ہونے میں، اور بے شک محال ذوات قدیمہ کا متعدد ہونا ہے۔ اور بعض متأخرین کے کلام میں جیسے امام حمید الدین ضریری رحمہ اللہ اور وہ لوگ جنہوں نے ان کی پیروی کی ہے، اس بات کی تصریح ہے کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں۔

جمہور کے نزدیک واجب قدیم سے اخص ہے۔ قوله: وإنما الكلام الخ: یہاں سے شارح واجب اور قدیم میں مشابحہ کا جو اختلاف ہے اس کو بیان فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض کے نزدیک دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے قدیم عام ہے اور واجب خاص؛ کیوں کہ قدیم کا لفظ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات پر صادق آتا ہے اسی طرح اس کی صفات پر بھی، برخلاف لفظ واجب کے، کہ وہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات پر صادق آتا ہے نہ کہ اس کی صفات پر، یہ مذہب جمہور کا ہے۔

اس پر کسی کو یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ یہ مذہب بظاہر صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ قدیم کا لفظ جب واجب سے عام

ہوگا اور اس کا مصداق اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں ہوں گے درآں حالیکہ صفات میں تعدد ہے، تو متعدد چیزوں کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور تعدد و قدماء توحید کے منافی ہونے کی وجہ سے محال اور باطل ہے؛ لہذا جمہور کا مذہب محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

اس اشکال کا جواب شارحؒ نے اپنے قول ”ولا استحالة فی تعدد الصفات القدیمة“ سے دیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ صفات قدیمہ کے تعدد میں کوئی خرابی نہیں ہے، محال ذات قدیمہ کا تعدد ہے یعنی اگر متعدد ہستیوں اور ذات کو قدیم مانا جائے تو یہ توحید کے منافی ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ اور اگر قدیم ذات صرف ایک ہو اور اس کے لیے بہت سی صفات قدیمہ ہوں تو اس میں کوئی خرابی نہیں ہے۔

دوسرا قول تساوی کا ہے جو بعض متاخرین کا ہے: وفی کلام بعض الخ: واجب اور قدیم کے بارے میں دوسرا قول تساوی کا ہے جو بعض متاخرین کا ہے۔ جیسے امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین۔ ان حضرات کے نزدیک جس طرح قدیم کا لفظ اللہ کی ذات اور صفات دونوں پر صادق آتا ہے اسی طرح واجب الوجود لذاتہ کا لفظ بھی دونوں پر صادق آتا ہے۔ اور جب دونوں کا مصداق ایک ہے، تو دونوں میں تساوی کی نسبت ہوئی۔

وَاسْتَدْلُوا عَلٰی اَنَّ كُلَّ مَا هُوَ قَدِيمٌ فَهُوَ وَاجِبٌ لِّذَاتِهِ بِاَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا لِّذَاتِهِ لَكَانَ جَائِزَ الْعَدَمِ فِي نَفْسِهِ فَيَحْتَاجُ فِي وُجُودِهِ اِلٰی مُخَصِّصٍ فَيَكُونُ مُحَدَّثًا، اِذْ لَا نَعْنٰی بِالْمُحَدَّثِ اِلَّا مَا يَتَعَلَّقُ وَجُودُهُ بِاِبْجَادِ شَيْءٍ آخَرَ. ثُمَّ اعْتَرَضُوا بِاَنَّ الصِّفَاتِ لَوْ كَانَتْ وَاجِبَةً لِّذَاتِهَا لَكَانَتْ بَاقِيَةً وَالبَقَاءُ مَعْنٰی فَيَلْزَمُ قِيَامُ الْمَعْنٰی بِالْمَعْنٰی، فَاجَابُوا بِاَنَّ كُلَّ صِفَةٍ فَهِيَ بَاقِيَةٌ بِبَقَاءِ هُوَ نَفْسُ تِلْكَ الصِّفَةِ.

ترجمہ: اور انہوں نے استدلال کیا ہے اس بات پر کہ ”ہر وہ شے جو قدیم ہے تو وہ واجب لذاتہ ہے“، باین طور کہ اگر وہ واجب لذاتہ نہیں ہوگی تو یقیناً اس کا عدم ممکن ہوگا فی نفسہ پس وہ محتاج ہوگی اپنے وجود میں کسی مخصص کی پس وہ محدث ہوگی، اس لیے کہ ہم مراد نہیں لیتے ہیں محدث سے مگر وہی شے جس کا وجود دوسری شے کے ایجاد سے متعلق ہو۔

پھر انہوں نے اعتراض کیا ہے باین طور کہ صفات اگر واجب لذاتہ ہوں تو یقیناً وہ باقی رہنے والی ہوگی اور بقاء معنی ہے پس معنی کا قیام معنی کے ساتھ لازم آئے گا، پھر انہوں نے جواب دیا ہے باین طور کہ جو بھی صفت ہے پس وہ باقی ہے اس بقاء کے ساتھ جو اس صفت کا عین ہے۔

صفات کے واجب ہونے کی دلیل: قولہ: واستدلوا الخ: یہاں سے شارح (علامہ تفتازانی) بعض متاخرین کے قول کی دلیل بیان کر رہے ہیں، دلیل کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ اوپر جمہور اور متاخرین کے مذاہب کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے اس سے یہ بات معلوم ہو چکی ہوگی کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قدیم اللہ تعالیٰ کی ذات بھی ہے اور صفات بھی، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ واجب الوجود لذاتہ صرف اللہ کی ذات ہے یا صفات بھی، جمہور صفات کو واجب نہیں کہتے۔ اور بعض متاخرین صفات کو بھی واجب قرار دیتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ صفات کے قدیم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف صرف اس کے واجب ہونے میں ہے۔ اس کے بعد دلیل کی تقریر یہ ہے کہ صفات قدیم ہیں اور ہر قدیم واجب لذاتہ ہے لہذا صفات بھی واجب لذاتہ ہوں گی۔

اس دلیل کا صغریٰ تو مسلم اور متفق علیہ ہے اس لئے اس کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ کبریٰ مسلم نہیں، اس لئے استدلال میں صرف اسی کے اثبات پر اکتفاء کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہر قدیم واجب لذاتہ نہ ہو، تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہوگا، پس وہ عدم سے وجود میں آنے کے لئے محتاج ہوگا کسی شخص اور مرجع کا پس وہ حادث ہوگا نہ کہ قدیم؛ کیوں کہ حادث اسی کو کہتے ہیں جس کا وجود دوسرے کے ایجاد سے متعلق ہو اور قدیم کا حادث ہونا محال اور باطل ہے پس ہر قدیم کا واجب نہ ہونا محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال اور باطل ہے اور جب یہ محال اور باطل ہے تو اس کی ضد یعنی ہر قدیم کا واجب ہونا متعین ہو گیا وہو المطلوب۔

صفات کے واجب لذاتہ ہونے پر ایک اعتراض: قولہ: ثم اعترضوا الخ: جو لوگ صفات کو واجب لذاتہ مانتے ہیں انہوں نے اپنے مذہب پر خود ہی ایک اعتراض کیا ہے اور پھر از خود اس کا جواب بھی دیا ہے یہاں سے شارح (علامہ تفتازانی) اسی کو بیان کر رہے ہیں۔

اعتراض کی تقریر سے پہلے ایک بات ذہن میں رہے کہ جو چیز بذات خود قائم نہ ہو بلکہ اپنے وجود و بقاء میں کسی دوسری چیز کی محتاج ہو اس کو مشکمین ”معنی“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسے: سیاہی سفیدی علم، شجاعت وغیرہ، صفات باری تعالیٰ بھی اسی قبیل سے ہیں؛ کیوں کہ وہ اپنے وجود و بقاء میں ذات باری تعالیٰ کی محتاج ہیں۔

اس کے بعد اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر صفات واجب لذاتہ ہوں تو لا محالہ وہ باقی ہوں گی؛ کیوں کہ واجب لذاتہ کا عدم محال ہے اور صفات کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقاء اس کے ساتھ قائم ہے۔ جیسے کسی چیز کے ابیض یا اسود ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بیاض اور سواد (یعنی سفیدی اور سیاہی) اس کے ساتھ قائم ہے۔ اور

جس طرح صفات از قبیل معنی ہیں، اسی طرح بقاء بھی معنی کے قبیل کی چیز ہے۔ پس صفات کے باقی ہونے سے لازم آئے گا معنی کا قیام معنی کے ساتھ اور یہ محال ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب: قوله فَأَجَابُوا الْخ: جواب کا حاصل یہ ہے کہ معنی کا قیام معنی کے ساتھ اس وقت لازم آئے گا جب صفات اور ان کی بقاء دونوں الگ الگ ہوں؛ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہر صفت کے ساتھ جو بقاء قائم ہے وہ اس صفت کا عین ہے یعنی دونوں میں اتحاد ہے لہذا معنی کا قیام معنی کے ساتھ لازم نہیں آئے گا۔

وهذا الكلام في غاية الصعوبة، فإن القول بتعدد الواجب لذاته منافي للتوحيد، والقول بإمكان الصفات يُنافي قولهم: بأن كل ممكن فهو حادث. فإن زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، وهذا لا يُنافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب، فهو قول بما ذهب إليه الفلاسفة: من القسام كُلِّ من القدم والحدوث إلى الذاتي والزمان. وفيه رَفَضٌ لكثير من القواعد. وسيأتي لهذا زيادة تحقيق إن شاء الله تعالى.

ترجمہ: اور یہ ایسا کلام ہے جو دشواری کی انتہا کو پہنچا ہوا ہے اس لئے کہ واجب لذاتہ کے متعدد ہونے کا قائل ہونا توحید کے منافی ہے، اور صفات کے ممکن ہونے کا قول منافی ہے ان کے اس قول کے کہ جو بھی ممکن ہے پس وہ حادث ہے۔

پس اگر وہ کہیں کہ بے شک وہ (صفات) قدیم بالزمان ہیں مسبوق بالعدم نہ ہونے کے معنی میں، اور یہ منافی نہیں ہے حدوث ذاتی کے ذات واجب کی طرف محتاج ہونے کے معنی میں، تو یہ اس کا قائل ہونا ہے جس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں یعنی قدم اور حدوث میں سے ہر ایک کا منقسم ہونا ذاتی اور زمانی کی طرف اور اس میں بہت سے قواعد کا ترک (چھوڑنا) ہے، اور عنقریب آئے گی اس کے لیے مزید تحقیق ان شاء اللہ تعالیٰ،

صفات: الصعوبة (ك)، دشوار ہونا، مشکل ہونا: قدیم بالزمان، جو مسبوق بالعدم نہ ہو یعنی ہمیشہ سے ہو۔ الحدوث الذاتي، کسی شے کا اپنے وجود میں دوسرے کی طرف محتاج ہونا: رَفَضٌ (ن، ض) چھوڑنا۔

صفات کے اس مسئلہ میں کوئی بھی مسلک اشکال سے خالی نہیں: قوله وَهَذَا الْكَلَامُ الْخ: اور یہ یعنی صفات کے واجب ہونے نہ ہونے کی بحث ایسی ہے جو صعوبت کی انتہا کو پہنچی ہوئی ہے؛ کیوں کہ اگر صفات کو واجب کہا جائے جیسا کہ بعض متأخرین کہتے ہیں تو واجب لذاتہ کا متعدد ہونا لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے اور اگر صفات کو واجب نہ کہا جائے جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے تو ان کو ممکن کہنا پڑے گا اور صفات کو ممکن کہنا متکلمین

کے اس قول کے منافی ہے کہ ”ہر ممکن حادث ہوتا ہے“ کیوں کہ اس قول کے اعتبار سے صفات کا حادث ہونا لازم آئے گا؛ حالاں کہ صفات قدیم ہیں۔ خلاصہ یہ کہ نہ جمہور کا مذہب اشکال سے خالی ہے، نہ بعض متأخرین کا۔ جمہور کے مسلک پر وارد ہونے والے اشکال کا جواب حدوث و قدم کی تقسیم کے ذریعہ

قوله: فَإِنْ زَعَمُوا: جانتا چاہئے کہ جمہور کے مذہب پر جو اشکال ہے اس کا ایک جواب ممکن ہے مگر وہ فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے اور اس کو اختیار کرنے سے بہت سے اسلامی اصول کو چھوڑنا پڑتا ہے اس لیے شارح یہاں سے اس جواب کو ذکر کر کے اس کی خرابیوں پر متنبہ فرماتے ہیں۔

حدوث و قدم کی اقسام: جواب کی تقریر سے پہلے یہ ذہن میں رہے کہ حدوث کی دو قسمیں ہیں: ذاتی اور زمانی۔ حدوث ذاتی کے معنی ہیں: کسی شے کا اپنے وجود میں دوسرے (یعنی کسی علت) کا محتاج ہونا، اور حادث بالذات وہ شے ہے جو اپنے وجود میں دوسرے کی محتاج ہو۔ اور حدوث زمانی کا مطلب ہے: مسبوق بالعدم ہونا، یعنی وجود میں آنے سے پہلے معدوم ہونا اور حادث بالزمان وہ شے ہے جو عدم آشنا ہو یعنی عدم سے وجود میں آئی ہو۔

اسی طرح قدم کی بھی دو قسمیں ہیں: ذاتی اور زمانی۔ قدم ذاتی حدوث ذاتی کی ضد ہے اس کے معنی ہیں: کسی شے کا اپنے وجود میں دوسرے (یعنی کسی علت) کا محتاج نہ ہونا، اور قدم بالزمان وہ ہستی ہے جس کا وجود خانہ زاد ہو اور وہ اپنے وجود میں کسی کی محتاج نہ ہو، اور قدم زمانی حدوث زمانی کی ضد ہے اس کے معنی ہیں مسبوق بالعدم نہ ہونا یعنی ہمیشہ سے ہونا۔ اور قدم بالزمان وہ ہے جو عدم آشنا نہ ہو یعنی ہمیشہ سے ہو (معین الفلاس ۱۵۵)

جواب کی تقریر: اس تفصیل کے بعد جواب کی تقریر یہ ہے کہ متکلمین کے قول ”کل ممکن حادث“ میں حادث سے مراد حادث بالذات ہے اور صفات کو جو قدیم کہا جاتا ہے تو اس سے مراد قدیم بالزمان ہے اور ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے پس اگر صفات کو ممکن کہا جائے تو متکلمین کے قول ”کل ممکن حادث“ کی رو سے وہ حادث بالذات ہوں گی اور مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنے وجود میں دوسرے کی یعنی ذات واجب تعالیٰ کی محتاج ہیں اور اس معنی کے اعتبار سے صفات کا حادث ہونا اس کے قدیم بالزمان ہونے کے منافی نہیں ہے؛ لہذا صفات کو ممکن کہنے میں کوئی اشکال لازم نہیں آئے گا۔

مذکورہ جواب کی تردید: قوله: فهو قول الخ: شارح (علامہ تفتازانی) فرماتے ہیں (یہ جواب صحیح نہیں ہے) کیوں کہ یہ اس کا قائل ہونا ہے جس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں کیوں کہ حدوث اور قدم کی تقسیم ذاتی اور زمانی کی طرف فلاسفہ کا مذہب ہے متکلمین کے نزدیک یہ تقسیم نہیں ہے۔ ان کے نزدیک قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔

اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو۔ اور اس معنی کے اعتبار سے قدیم و حادث میں منافات ہے۔
قوله وَفِيهِ رَفُضٌ: اور اس جواب کو اختیار کرنے میں بہت سے اسلامی اصول کو چھوڑنا پڑتا ہے۔

یہ مذکورہ جواب کے صحیح نہ ہونے کی دوسری وجہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات ماننے میں بہت سے اسلامی قواعد کا ترک لازم آتا ہے۔ مثلاً: ایک قاعدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہیں یعنی ہر فعل ان سے ان کے اختیار اور ارادے سے صادر ہوتا ہے۔ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ فاعل مختار کا معلول حادث بالزمان ہوتا ہے یعنی جو چیز فاعل مختار سے اس کے قصد و ارادہ سے صادر ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے۔ تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے۔

اور ان قواعد کا ترک اس طرح لازم آتا ہے کہ صفات کو اگر حادث بالذات کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنے وجود میں ذات واجب تعالیٰ کی محتاج ہیں یعنی ان کے وجود کی علت ذات واجب تعالیٰ ہے تو اب دو حال سے خالی نہیں، صفات کا صدور ذات واجب تعالیٰ سے یا تو بلا اختیار ہوگا یا بلا اختیار؟ پہلی صورت میں دوسرے قاعدہ کو چھوڑنا پڑے گا؛ ورنہ صفات کا حادث بالزمان ہونا لازم آئے گا۔ اور دوسری صورت میں یعنی اگر صفات کا صدور بلا اختیار ہو تو پہلے اور تیسرے قاعدے کو ترک کرنا پڑے گا۔

وَسَيَأْتِي لِهَذَا: صفات واجب ہیں یا ممکن، اس کی مزید تحقیق آگے مصنف کے قول لا هو ولا غيره کی شرح کے ضمن میں (صفحہ ۴۷ پر) آئے گی۔

(الحیُّ القادرُ العليمُ السميعُ البصيرُ الشائئُ المريدُ) لأن بداهة العقل جازمة بأن مُحَدِّثَ الْعَالَمِ عَلَى هَذَا النَّمَطِ الْبَدِيعِ وَالنِّظَامِ الْمُحَكَّمِ مَعَ مَا يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ مِنَ الْأَفْعَالِ الْمُتَقَنَّةِ وَالنَّقُوشِ الْمُسْتَحْسَنَةِ لَا يَكُونُ بَدُونِ هَذِهِ الصِّفَاتِ.

ترجمہ: جو زندہ ہے، قادر ہے، علیم ہے، سمیع ہے، بصیر ہے، مشیت والا ہے (اور) صاحب ارادہ ہے، اس لیے کہ عقل کی اول توجہ اس بات کا قطعی فیصلہ کرتی ہے کہ عالم کا موجد اس انوکھے طرز اور مضبوط نظام پر ان چیزوں کے ساتھ جن پر وہ مشتمل ہے یعنی مستحکم افعال اور عمدہ نقوش نہیں ہوگا ان صفات کے بغیر۔

ان صفات کا بیان جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ متصف ہیں: قوله الْحَيُّ (الہی قولہ) الشَّائِئُ الْمُرِيدُ: اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کی ان صفات کو بیان کیا ہے جن کو صفات ثبوتیہ یا صفات کمالیہ کہتے ہیں جو اشاعرہ کے نزدیک سات ہیں اور ماتریدیہ کے یہاں آٹھ، جیسا کہ کتاب کے بالکل شروع میں بیان کیا جا چکا ہے۔ یہاں پر ان

کو اجمالاً ذکر کیا ہے تفصیلی بیان آگے آئے گا۔

شائی یہ نشاء بشاء سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اور مرید: یہ اراد یُریدُ سے اسم فاعل کا صیغہ ہے، دونوں کے معنی ایک ہیں، چوں کہ قرآن وحدیث میں اللہ تعالیٰ کے لیے دونوں قسم کے الفاظ ذکر کیے گئے ہیں، اس لیے ماتن نے دونوں کو جمع کر دیا ہے۔

صفات مذکورہ کے ساتھ متصف ہونے کی پہلی دلیل قولہ: لَئِنْ بَدَا هَآءِ الْعَقْلُ: یہ اللہ تعالیٰ کے حمی قادر علیم وغیرہ ہونے کی پہلی دلیل ہے اس کے علاوہ شارح نے دودلیلیں اور ذکر کی ہیں۔

پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عالم جس انوکھے طرز اور محکم نظام پر پیدا کیا گیا ہے اور اس میں جن مصالح اور حکمتوں کی رعایت کی گئی ہے جب ان پر نظر ڈالی جاتی ہے تو عقل کی اول توجہ اس بات کا قطعی فیصلہ کرتی ہے کہ اس کا بنانے والا ان صفات کے ساتھ ضرور متصف ہے اور ان صفات کے بغیر کوئی اس کا خالق نہیں ہو سکتا۔

پہلی دلیل کی وضاحت: اس کو یوں سمجھیے کہ جب ہم انسانی مصنوعات و ایجادات کو دیکھتے ہیں تو ان کے صانع اور موجد کے بارے میں ہمارا کیا تاثر ہوتا ہے؟ مثلاً جب آپ کوئی ایسی گھڑی کو دیکھتے ہیں جو بیک وقت گھنٹے منٹ اور سیکنڈ سب کا پتہ دیتی ہے اور اس میں ایک سوئی ایسی بھی ہوتی ہے جس سے مہینے کی تاریخ بھی معلوم ہو جاتی ہے اور ایک سوئی یہ بھی بتا دیتی ہے کہ اس وقت دنیا کے کس ملک میں کیا بج رہا ہے ان کے علاوہ اور بھی بہت سی چیزوں کا اس سے پتہ چل جاتا ہے مثلاً گرمی سردی کا درجہ؛ تو اس چھوٹی سی گھڑی کی ان خوبیوں کو دیکھ کر آپ کی عقل اس کے موجد کے بارے میں کیا کہتی ہے کہ وہ کوئی ناکارہ نالائق اور بہرا گونگا ہوگا؟ یا بے اختیار زبان پر اس کی تعریف اور داد و تحسین آتی ہے اور یہ کہتے ہیں کہ وہ ہر طرح کامل و مکمل اور بڑا دانا اور دانشور ہوگا، کیا بغیر علم و فہم اور قدرت و صلاحیت کے کوئی اس کا موجد ہو سکتا ہے؟ ہرگز نہیں، تو جب ایسی چیزوں کا کوئی موجد بغیر ان اعلیٰ صفات کے نہیں ہو سکتا؛ تو جو زمین و آسمان کا خالق ہے جس نے چاند اور سورج جیسے بڑے بڑے گھڑیاں کو پیدا کیا جس کے سامنے یہ گھڑی اس کے سوا کچھ بھی حقیقت نہیں رکھتی کہ یہ ایک گھڑیا درجہ کی نقالی ہے خالق کائنات کے پیدا کیے ہوئے ان دونوں گھڑیاؤں کو دیکھیے کہ کس طرح روز و شب صبح و شام ہفتوں اور مہینوں برسوں اور صدیوں کا حساب بتاتا ہے اور صرف بتاتا ہی نہیں بلکہ بناتا بھی ہے، چاند کے گھٹنے اور بڑھنے سے قمری ماہ و سال بنتے ہیں اور آفتاب کا ایک چکر پورب سے پچھم کو ہوتا ہے جس سے دن اور رات گھنٹے منٹ اور سیکنڈ بنتے ہیں اس کے علاوہ ایک چکر اور ہے جس سے وہ کبھی اتر کی طرف جھک جاتا ہے اور کبھی دھن کی طرف اس سے سردی اور گرمی کے موسم پیدا ہوتے ہیں، دن

چھوٹا بڑا ہوتا ہے۔ آفتاب کا یہ دوسرا چکر ۳۶۵ دن اور ۶ گھنٹے میں پورا ہوتا ہے اس سے شمسی مہینے اور سال بنتے ہیں انسان کی بنائی ہوئی گھڑی کی عمر بہت سے بہت دس برس ہوگی دس برس کے بعد اس کے پرزے ٹکس کر ختم ہو جائیں گے، کیس کو کیڑا لگ جائے گا، ڈائل رنگ آلود ہو جائے گا اور اس دس سال میں بھی بار بار ٹائم غلط ہوگا، اور کتنی ہی بار اس کی صفائی کرانی ہوگی؛ لیکن چاند اور سورج کو دیکھیے صدیاں گزر گئیں مگر ان گھریالوں میں کوئی فرق نہیں آیا نہ کوئی پرزہ خراب ہوا، نہ کبھی مشین کی صفائی کرنی پڑی، ٹائم اتنا صحیح کہ سو سال پہلے یکم جنوری کو زمین کے جس خطہ پر جس گھنٹہ جس منٹ اور جس سیکنڈ میں سورج طلوع ہوا تھا آج بھی اس تاریخ میں اس جگہ اسی گھنٹہ اسی منٹ اور اسی سیکنڈ پر طلوع ہوگا۔ اور ٹھیک اسی وقت غروب ہوگا جس وقت سو ۱۰۰ سال پہلے غروب ہوا تھا، کوئی فرق تو کیا آتا، فرق کا تصور بھی مذاق معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایسا پختہ نظام ہے کہ لوگوں نے اس سے صدیوں اور ہزاروں سال کی جنتریاں بنالیں اور ہیئت، اور نجوم کے کتنے ہی علوم ایجاد کر لیے لاکھوں کروڑوں گھریاں بنیں اور بگڑ گئیں، لیکن گردش روز و شب کی اس گھڑی میں آج تک شہ برابر کوئی فرق نہیں آیا۔ اُس سے زیادہ ستم ظریف کون ہوگا جو ایک گھنٹہ کو دیکھ کر اس کے کاریگر کا قائل ہو جائے لیکن چاند، سورج، زہرہ اور مشتری، مریخ اور عطارد (یہ سب سیاروں یعنی آفتاب کے گرد گھومنے والے ستاروں کے نام ہیں) کے اس مضبوط نظام کو دیکھ کر کہے کہ یہ بلا کسی کاریگر کے یونہی چل رہا ہے اور اگر کوئی کاریگر ہے تو وہ علم و ارادہ اور حکمت و دانش سے محروم ہے معاذ اللہ۔

(ماخوذ از دینی تعلیم کا رسالہ نمبر ۱۰)

خدا نے زمین بنائی تو ایک طرف اتنی نرم بنائی کہ کھودتے کھودتے تخت الٹائی میں پہنچ سکتے ہیں، دوسری طرف اس میں صلابت اور سختی ایسی رکھی کہ بڑی سے بڑی عمارت بھی اس کو دبا نہیں سکتی، مٹی میں ایسی خاصیت پیدا کر دی کہ چاہے اس پر جتنی بھی غلاظت ڈالی جائے اس کا کچھ نہیں بگڑ سکتا، بلکہ وہ چند دن میں سب کو خاک بنا کر صاف کر دے گی، مٹی میں کدورت کی صفت ہونے کے باوجود پانی کو وہ اتنا صاف رکھتی ہے کہ کوئی برتن اس کی ہمسری نہیں کر سکتا، اچھے سے اچھے برتن میں پانی کچھ دن کے بعد خراب ہو جاتا ہے مگر مٹی کے اس قدر قی ظرف میں پانی ہمیشہ رہتا ہے مگر خراب نہیں ہوتا؛ بلکہ سب سے خوشگوار اور عمدہ پانی وہی ہوتا ہے جو زمین سے تازہ بہ تازہ نکلتا ہے سچ فرمایا اللہ تعالیٰ نے: وَالْأَرْضُ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ (الذاریات: ۴۸) (اور ہم نے زمین کو فرش بنایا سو ہم کیسے اچھے بچانے والے ہیں)

اسی طرح عالم کی ہر چیز میں ہزار ہا ہزار بیش قیمت فوائد اور حکمتیں پوشیدہ ہیں جن کے عجیب و غریب اسرار کا

مشاہدہ کرتے کرتے عقل انسانی تھک جاتی ہے اور جن کے بہت تھوڑے سے حصے کا تتبع کرنے سے علم الالہاک، علم الحیوانات، علم نباتات اور علم طبقات الارض کے ماہرین کو یہ اعتراف کرنا پڑا ہے کہ مظاہر فطرت کی جس قدر باریکیاں ہم معلوم کر سکے ہیں وہ اس سے بہت کم ہیں جواب تک ہم کو معلوم نہیں ہو سکی ہیں۔ اور جو راز ہائے قدرت ہم دریافت کر چکے ہیں وہ بھی اس قدر زیادہ ہیں کہ ان کی حفاظت کے واسطے بڑے بڑے دفاتر اور کتب خانے بھی ناکافی ہیں۔ (مقالات عثمانی ص ۲۸)

تو جو ایسی چیزوں کا خالق و موجد ہے کہ اگر تمام دنیا کے سائنس دان مل کر بھی اس کے جیسی کوئی چھوٹی سی چھوٹی چیز مثلاً مکھی یا مچھر بنانا چاہیں تو قیامت تک بھی نہیں بنا سکتے، تو کیا وہ حیوة، قدرت، علم و ارادہ اور سمیع و بصیر کی صفات سے خالی ہو سکتا ہے؟ ہرگز نہیں، بلکہ عقل بدابستہ یہی فیصلہ کرتی ہے کہ اس میں یہ سب صفات بدرجہ اتم موجود ہیں۔ وہ جی بھی ہے، قادر بھی ہے، علیم بھی ہے اور سمیع و بصیر بھی اور صاحب ارادہ اور با اختیار بھی، جس کے علم کی کوئی انتہاء ہے نہ قدرت کی۔ جَلُّ مجدُّہ و تعالیٰ شانہ (۱)

تنبیہ: بعض نے یہ تفصیل کی ہے کہ عالم کا حادث ہونا قدرت و ارادہ پر دلیل ہے۔ اور اس کا انوکھے طرز پر ہونا علم پر دال ہے۔ اور سموعات و مبصرات کو پیدا کرنا اللہ تعالیٰ کے سمیع و بصیر ہونے پر دلیل ہے اور ان میں سے ہر ایک حیوة پر دلیل ہے۔

على أن أضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها. وأيضاً قد ورد الشرع بها، وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد، بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه.

(۱) اولی شرح المقاصد ج ۲ ص ۸۷ (المبحث الثالث فی انه عالم) إتفق علیه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان: الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم، أما الكبرى فبالضرورة ويُنْبَغ عليه أن من رأى خطوطا مليحة أو سمع الفاظا فصيحة ينبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا أن فاعلها عالم. وأما الصغرى فلعلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر ولما فيها من الاغراض والجواهر والنواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على إتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والأفهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والأقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات، مع أن الانسان لم يؤت من العلم إلا قليلا ولم يجد الى الكنه سبيلا فكيف اذا رقى الى عالم الروحانيات من الأرضيات والسمويات والى ما يقول به الحكماء من المجردات؟ وإن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلک التي تجري في البحر بما تنفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون (البقرة: ۱۶۳)

ترجمہ: علاوہ ازیں ان (صفات) کی اشد اذیوب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی پاکی بیان کرنا واجب ہے، اور نیز ان (صفات) کے ساتھ شریعت وارد ہوئی ہے، درآں حالیکہ ان میں سے بعض ایسی صفات ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے پس ان میں شریعت سے استدلال کرنا صحیح ہے۔ جیسے توحید، برخلاف صانع کے وجود اور اس کے کلام اور اس کے مثل کے جس پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

دوسری دلیل قولہ: عَلٰی اَنَّ اَضْدَادَهَا الْخ: یہ اللہ تعالیٰ کے حیوۃ، قدرت وغیرہ کے ساتھ متصف ہونے کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ مذکورہ صفات کے ساتھ متصف نہ ہوں تو ان کی اشداد، موت، عجز، جہل وغیرہ کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ چیزیں از قبیل عیوب و نقائص ہیں جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ متصف نہیں ہو سکتے بلکہ اللہ تعالیٰ کی ان سے تنزیہ یعنی پاکی بیان کرنا ضروری ہے۔

تیسری دلیل قولہ: وَاَيْضًا قَدْ وُرِدَ الْخ: یہ تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شریعت نے بھی ان صفات کو بیان کیا ہے یعنی آیات قرآنیہ اور احادیث متواترہ سے بھی باری تعالیٰ کے لئے ان صفات کا ثبوت ملتا ہے قولہ: وَبَعْضُهَا الْخ: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ صفات کو شریعت سے ثابت کرنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ یہ دور کو مستلزم ہے اس لیے کہ شریعت نام ہے ایسے کامل و مکمل احکام و قوانین کا جو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی دنیا و آخرت سنوارنے کے لیے مقرر فرمائے ہیں اور یہ کام وہی کر سکتا ہے جو مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہو، پس شرع کا ثبوت موقوف ہوا اللہ تعالیٰ کے ان صفات کے ساتھ متصف ہونے پر۔ اب اگر ان صفات کو شریعت سے ثابت کیا جائے تو دور لازم آئے گا۔

اعتراض مذکور کا جواب: یہ ہے کہ جن صفات کو ہم اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرتے ہیں ان میں بعض تو بے شک ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے جیسے وجود، حیوۃ، علم اور قدرت وغیرہ پس ان کو شریعت سے ثابت کرنا صحیح نہ ہوگا، لیکن بعض صفات ایسی بھی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے جیسے توحید؛ کیوں کہ مخلوق کی صلاح و فلاح کے واسطے احکام و قوانین وضع کرنے کے لیے خدا کا ایک ہونا عقلاً ضروری نہیں، بلکہ متعدد احکام بھی ایسے احکام و قوانین وضع کر سکتے ہیں، پس اس جیسی صفات کو شریعت سے ثابت کرنا صحیح ہے۔

(لیس بعرض) لَآنَہ لَا یَقُومُ بِذَاتِہٖ بَلْ یَفْتَقِرُ اِلٰی مَحَلٍّ یُقَوِّمُہٗ فِیْکُوْنُ مُمْکِنًا، وَاَنَّہٗ یَمْتَنِعُ بِقَاوُہٗ وَاِلَّا لَکَانَ الْبَقَاءُ مَعْنٰی قَائِمًا بِہٖ فِیْلَزِمُ قِیَامُ الْمَعْنٰی بِالْمَعْنٰی وَہُوَ مُحَالٌ، لِأَنَّ قِیَامَ الْعَرْضِ بِالشَّیْءِ مَعْنَاهُ اَنْ تَحْیِزَہٗ تَابِعٌ لِتَحْیِزِہٖ، وَالْعَرْضُ لَا تَحْیِزُ لَہٗ بِذَاتِہٖ حَتّٰی یَتَحْیِزَ غَیْرُہٗ بِتَبَعِیَّتِہٖ، وَہَذَا

مُتَّبِعٌ عَلَى أَنْ بَقَاءَ الشَّيْءِ مَعْنَى زَائِدٌ عَلَى وَجُودِهِ، وَأَنَّ الْقِيَامَ مَعْنَاهُ التَّبَعِيَّةُ فِي التَّحْزِيْزِ.

ترجمہ: وہ (یعنی اللہ تعالیٰ) عرض نہیں ہے اس لیے کہ وہ بذات خود قائم نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ محتاج ہوتا ہے ایسے عمل کا جو اس کو قائم رکھے، پس وہ ممکن ہوگا، اور اس لیے کہ اس کی بقاء محال ہے، ورنہ بقاء ایسا معنی ہوگا جو اس کے ساتھ قائم ہوگا اور یہ محال ہے، اس لیے کہ عرض کا کسی شئی کے ساتھ قائم ہونا اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا (یعنی عرض کا) تحزیز تابع ہے اس کے (یعنی شئی کے) تحزیز کے، اور عرض اس کے لیے بذات خود کوئی تحزیز نہیں ہوتا ہے تاکہ اس کا غیر تحزیز ہو اس کے تابع ہو کر، ماتحتی میں۔

اور یہ مبنی ہے اس بات پر کہ شئی کی بقاء ایسا معنی ہے جو زائد ہے اس کے وجود پر، اور (اس بات پر) کہ بے شک (غیر کے ساتھ) قائم ہونا اس کے معنی تحزیز میں تابع ہونا ہے۔

لغات: يُقَوِّمُهُ: جو اس کو قائم رکھے، معنی: اس جگہ معنی سے مراد وہ شئی ہے جو اپنے وجود اور بقاء میں دوسرے کی محتاج ہو، تَحْزِيْزٌ: کسی مکان میں متمکن و جاگزیں ہونا، بِتَبَعِيَّتِهِ: اس کے تابع ہو کر، ماتحتی میں۔

قولہ لَيْسَ بِعَرَضٍ: اوپر صفات ثبوتیہ اور کمالیہ کا بیان تھا، اب صفات سلبیہ کا بیان شروع ہو رہا ہے، صفات سلبیہ ان صفات کو کہا جاتا ہے جس کی نفی کی جاتی ہے اور جن سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ یعنی پاکی بیان کی جاتی ہے۔ جیسے عرض ہونا، جسم ہونا، جوہر ہونا وغیرہ۔

عرض نہ ہونے کی پہلی دلیل: **قولہ** لِأَنَّهُ لَا يَقْوَمُ بِذَاتِهِ: یہ عرض نہ ہونے کی پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا؛ بلکہ وہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے پس اگر اللہ تعالیٰ عرض ہوں تو ممکن ہونا لازم آئے گا۔

دوسری دلیل: **قولہ**: وَلَا أَنَّهُ يَمْتَنِعُ بَقَاءُهُ: یہ عرض نہ ہونے کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بقاء ضروری ہے کیوں کہ وہ واجب الوجود ہے اور عرض کو بقاء نہیں ہے بلکہ اس کی بقاء محال ہے؛ کیوں کہ اگر وہ باقی ہوگا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بقاء اس کے ساتھ قائم ہے۔ جیسے کسی کے عالم یا جاہل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ماخذ اشتقاق یعنی علم یا جہل اس کے ساتھ قائم ہے۔ اور بقاء اور عرض یہ دونوں معنی کے قبیل کی چیزیں ہیں جو بذات خود قائم نہیں ہوتیں بلکہ اپنے وجود میں دوسرے کی محتاج ہوتی ہیں۔ پس بقاء کا قیام عرض کے ساتھ مستلزم ہوگا معنی کے ساتھ معنی کے قیام کو اور یہ محال ہے۔

معنی کا قیام معنی کے ساتھ محال ہونے کی دلیل: **قولہ** لِأَنَّ قِيَامَ الْعَرَضِ الْخ: یہ قیام المعنی بالمعنی کے محال

محال ہونے کی دلیل ہے۔ دلیل کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ متکلمین کے نزدیک معنی سے مراد وہی ہے جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ اپنے وجود اور قیام میں کسی دوسرے کی محتاج ہو اور یہی تفسیر عرض کی بھی ہے۔ دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ متکلمین عرض کا اطلاق اس پر کرتے ہیں جو متحیز ہو اور معنی عام ہے متحیز اور غیر متحیز دونوں کو، اسی وجہ سے صفات باری تعالیٰ پر وہ معانی کا اطلاق کرتے ہیں، نہ کہ اعراض کا؛ کیوں کہ صفات متحیز نہیں ہیں۔

لیکن اس جگہ معنی سے مراد عرض ہے اور قیام المعنی بالمعنی کے محال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک عرض دوسرے عرض کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا اور ایک عرض دوسرے عرض کا محل نہیں بن سکتا۔

اس کے بعد دلیل کی تقریر یہ ہے کہ عرض خود قائم نہیں ہوتا؛ بلکہ وہ کسی دوسری شئی کے ساتھ قائم ہوتا ہے جس کو محل کہتے ہیں۔ اور عرض کے کسی شئی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عرض کا متحیز تابع ہے اس شئی کے متحیز کے جس کے ساتھ وہ قائم ہے، پس عرض کا محل وہی شئی ہو سکتی ہے جو متحیز بالذات ہو، تاکہ اس کے تابع ہو کر عرض متحیز ہو سکے اور عرض متحیز بالذات نہیں ہوتا ہے تو اس کے تابع ہو کر کوئی اور کیسے متحیز ہو سکتا ہے؟ پس معلوم ہو گیا کہ عرض کسی عرض کا محل نہیں بن سکتا اور کوئی عرض کسی عرض کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ: تجحیز کا مطلب ماقبل میں صفحہ ۱۵۰ پر گذر چکا ہے۔

قولہ: وَهَذَا مَبْنِیٌّ: اس عبارت کی تشریح سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ ماقبل میں جو بات کہی گئی کہ عرض کو بقاء نہیں ہے اس کی بقاء محال ہے یہ اشاعرہ کا مذہب ہے۔ (۱)

ان کے نزدیک کوئی بھی عرض ایک آن سے دوسرے آن تک باقی نہیں رہ سکتا بلکہ جو عرض جس آن میں پیدا ہوتا ہے اسی آن میں وہ فنا بھی ہو جاتا ہے۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ تو مشاہدہ کے خلاف ہے کیوں کہ ہم کو اعراض باقی دکھائی دیتے ہیں۔ مثلاً کپڑے کی سفیدی جو عرض ہے اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک کپڑا باقی رہتا ہے۔ اس اشکال کا وہ لوگ یہ جواب دیتے ہیں کہ اعراض کی بقاء کا مشاہدہ اور گمان تجدد و مثال کی وجہ سے ہے یعنی

(۱) قال صاحب الروح: واحتیاج الممكن حال بقاءه الى المؤثر مما أجمع علیه من قال ان علة الحاجة هي الامكان ضرورة ان الامكان لازم له حال البقاء وأما من قال ان علة الحاجة الحدوث وحده أومع الامكان قال باستغنائه اذ لا حدوث حينئذ. وتمسك في ذلك ببقاء البناء بعد فنا البناء (معارف راج) ولما رأى بعضهم شناعة ذلك قالوا: ان الجواهر لا تخلو عن الأعراض وهي لا تبقى زمانين فلا يتصور الاستغناء عن القادر سبحانه بحال، وهذا ما ذهب إليه الأشعرى، ولما فيه من مكابرة الحس ظاهر، أنكره أهل الظاهر، نعم يسلّمه العارفون من أهل الشهود، وناهيك بهم، حتى إنهم زادوا على ذلك فقالوا: "إن الجواهر لا تبقى زمانين أيضاً والناس في لبس من خلق جديد" وأنا أسلم ما قالوا والوض أمرى إلى الله الذي لا يتقيد بشان، وقد كان ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان (روح المعاني: ۱/۲۹)

یعنی اعراض کے ہر آن فنا ہونے کے ساتھ اسی آن میں ان کا مثل پیدا ہو جاتا ہے اور کوئی بھی آن مثل کے پیدا ہونے سے خالی نہیں گذرتا اس لیے وہ باقی دکھائی دیتے ہیں۔

اسی طرح اشاعرہ قیام بالمعنی یعنی ایک عرض کے دوسرے عرض کے ساتھ قائم ہونے کو بھی محال کہتے ہیں اور عرض کی بقاء کے محال ہونے پر استدلال کرتے ہیں قیام بالمعنی کے محال ہونے سے، یہاں سے شارح (علامہ تفتازانی) اشاعرہ کے اس خیال کی تردید کر رہے ہیں اس سلسلے میں شارح نے سب سے پہلے اعراض کی بقاء کے محال ہونے کی جو دلیل اشاعرہ کی طرف سے بیان کی تھی اس کا ابطال کیا ہے۔

شارح کا قول هذا مبني الخ اسی کی تمہید ہے اور دلیل کا ابطال کرنے کے بعد آگے اپنے قول: ان انتفاء الاجسام الخ سے بقاء اعراض کے محال ہونے کے دعویٰ کو باطل کیا ہے۔

اس تفصیل کے بعد شارح کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ بقاء اعراض کے محال ہونے کی جو دلیل اوپر ذکر کی گئی وہ دو باتوں پر مبنی ہے جب تک وہ دونوں باتیں ثابت نہ ہوں اس وقت تک دلیل تام نہیں ہو سکتی۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ کسی شئی کی بقاء اور اس کا وجود دونوں الگ الگ چیزیں ہیں یعنی دونوں میں مغایرت ہے؛ کیوں کہ جب دونوں میں مغایرت ہوگی تبھی بقاء کے عرض کے ساتھ قائم ہونے سے ایک معنی کا دوسرے معنی کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر دونوں میں اتحاد ہو تو پھر یہ بات لازم نہیں آ سکتی۔ دوسری بات وہ ہے جو قیام بالمعنی کے محال ہونے کی دلیل کے بیان میں کہی گئی ہے کہ قیام العرض بالشی کے معنی ہیں تحیز میں تابع ہونا۔

والحق أن البقاء استمرارُ الوجود وعدمُ زواله، وحقيقته الوجودُ من حيث النسبة إلى الزمان الثاني، ومعنى قولنا: "وُجِدَ ولم يَبْقَ" أَنَّهُ حَدَثَ فَلَمْ يَسْتَمِرَّ وجودُهُ ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني.

ترجمہ: اور حق یہ ہے کہ بقاء وجود کا برقرار رہنا اور اس کا زائل (ختم) نہ ہونا ہے، اور اس کی حقیقت وجود ہے دوسرے زمانے کی طرف نسبت کے اعتبار سے۔

اور ہمارے قول "وُجِدَ ولم يَبْقَ" کے معنی یہ ہیں کہ بیشک وہ پیدا ہوا پھر اس کا وجود برقرار نہ رہا اور وہ دوسرے زمانے میں ثابت (موجود) نہیں رہا۔

شئی کی بقاء اور اس کا وجود دونوں ایک ہیں قولہ: وَالْحَقُّ أَنَّ الخ: اوپر یہ کہا گیا تھا کہ عرض کی بقاء کے محال ہونے کی دلیل دو باتوں پر مبنی ہے جب تک یہ دونوں باتیں مسلم نہ ہوں اس وقت تک دلیل تام نہیں ہو سکتی۔

اب یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ یہ دونوں باتیں صحیح نہیں ہیں، نہ تو بقاء اور وجود میں مغایرت ہے اور نہ قیام العرض بالشی کے وہ وہ معنی ہیں جو اوپر ذکر کیے گئے؛ بلکہ حق بات یہ ہے کہ کسی شی کی بقاء اس کے وجود کا برقرار رہنا ہے اور اس کا ختم نہ ہونا ہے اور اس کی حقیقت وجود ہے زمانہ ثانی کے اعتبار سے، یعنی جب کسی شی کو کسی آن و زمان میں وجود حاصل ہوتا ہے تو یہی وجود اگر دوسرے آن و زمان تک برقرار رہتا ہے تو اسی وجود کو دوسرے آن کے اعتبار سے بقاء کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ بقاء کی حقیقت وجود ہی ہے لیکن زمانہ ثانی کے اعتبار سے۔

تنبیہ: وحقیقۃ الوجود میں حقیقتہ کی ضمیر کا مرجع بقاء ہے۔ اور اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں کیوں کہ جب شارح نے بقاء کی تفسیر استمرار الوجود و عدم زوالہ سے کی، تو اس پر یہ اعتراض ہو رہا تھا کہ اس تفسیر سے تو دونوں میں اتحاد ثابت نہیں ہوتا؛ بلکہ مغایرت ثابت ہوتی ہے، کیوں کہ استمرار کی اضافت وجود کی طرف تقاضا کرتی ہے دونوں میں مغایرت کا۔ اسی طرح عدم زوالہ کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ بقاء عدنی شی ہے نہ کہ وجودی؛ تو شارح نے وحقیقۃ الوجود سے اسی کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلی دونوں تعبیریں تسامح پر مبنی ہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ بقاء کی حقیقت بھی وجود ہی ہے البتہ زمانہ ثانی کے اعتبار سے۔

بقاء کو عین وجود کہنے پر ایک اعتراض قولہ: وَمَعْنَى قَوْلِنَا وَجَدَ الْخ: بقاء کو عین وجود ماننے پر ایک اعتراض ہوتا ہے یہ اس کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ہمارے قول وَجَدَ فَلَمْ يَبْقَ کی صحت پر تمام عقلاء متفق ہیں جس کے معنی ہیں کہ فلاں شی پیدا ہوئی مگر باقی نہ رہی، لیکن بقاء اگر عین وجود ہو جیسا کہ آپ کہتے ہیں تو یہ قول غلط ہو جائے گا؛ کیوں کہ اس کے معنی ہوں گے: وَجَدَ فَلَمْ يُوَجَدْ اور اس میں اثبات و نفی کا اجتماع ہے جو صریح تناقض ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس قول کے معنی ہیں: ”فلاں شی پیدا ہوئی مگر اس کا وجود آئندہ زمانوں میں برقرار نہ رہا“، یعنی وَجَدَ کا تعلق جس زمانہ سے ہے فَلَمْ يَبْقَ کا اس زمانہ سے نہیں ہے؛ بلکہ دونوں کا زمانہ الگ الگ ہے؛ لہذا بقاء کو عین وجود ماننے سے کوئی اشکال لازم نہیں آئے گا۔

وَأَنَّ الْقِيَامَ هُوَ الْاِخْتِصَاصُ النَّاعِي كَمَا فِي اَوْصَافِ الْبَارِي تَعَالَى فَإِنَّهَا قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا تَتَحَيَّزُ بِطَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ لِتَنْزِيهِهِ تَعَالَى عَنِ التَّحْيِزِ، وَأَنَّ انْتِفَاءَ الْاَجْسَامِ فِي كُلِّ آنٍ وَمُشَاهَدَةُ بَقَائِهَا بِتَجَدُّدِ الْأَمْثَالِ لَيْسَ بِأَبْعَدَ مِنْ ذَلِكَ فِي الْأَعْرَاضِ.

ترجمہ: اور بے شک (کسی غیر کے ساتھ) قائم ہونا وہ اختصاص ناعت ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے اوصاف میں، اس لیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور وہ متحیز نہیں ہیں، تابع ہو کر، اللہ تعالیٰ کے تحیز سے پاک

ہونے کی وجہ سے۔

اور بے شک اجسام کا منہی (معدوم) ہو جانا ہر آن اور اس کی بقاء کا مشاہدہ ہونا تجدّد و امثال کے ذریعہ، زیادہ مستبعد نہیں ہے اعراض میں ایسا (ہونے) سے۔

قائم بالغیر ہونے کا صحیح مفہوم: قوله: وَأَنَّ الْقِيَامَ هُوَ الْاِخْتِصَاصُ النَّاعَتِ: اس کا عطف ان البقاء استمرار الوجود پر ہے تقدیر عبارت یہ ہے والحق ان القيام هو الاختصاص الخ بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل جن دو باتوں پر مبنی تھی ان میں سے پہلی بات کا صحیح نہ ہونا بیان کر چکے، اب یہاں سے دوسری بات کے صحیح نہ ہونے کو بیان کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ قیام بالغیر کے جو معنی اوپر بیان کیے گئے یعنی تحیز میں غیر کے تابع ہونا وہ صحیح نہیں ہیں، بلکہ صحیح یہ ہے کہ اس کے معنی اختصاص ناعت کے ہیں یعنی ایک شئی کا دوسری شئی کے ساتھ ایسا خصوصی تعلق جس کی بنا پر ایک کا نعت اور دوسرے کا منعت بنتا صحیح ہو۔

اور پہلے معنی اس لیے صحیح نہیں ہیں کہ وہ قائم بالغیر کے تمام افراد کو جامع نہیں ہیں جیسے اوصاف باری تعالیٰ علم، حیوة، قدرت وغیرہ یہ سب ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کی وجہ سے قائم بالغیر ہیں، مگر قائم بالغیر کی پہلی تفسیر ان پر صادق نہیں آتی؛ کیوں کہ یہ اوصاف اللہ تعالیٰ کی ذات کے تابع ہو کر متحیز نہیں ہوتے اللہ تعالیٰ کی ذات کے تحیز سے پاک ہونے کی وجہ سے، برخلاف دوسری تفسیر کے کہ وہ اوصاف باری تعالیٰ پر بھی صادق آتی ہے؛ کیوں کہ ان کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ایسا خصوصی تعلق ہے جس کی بنا پر ان کا نعت اور اللہ تعالیٰ کا منعت بنتا صحیح ہے جیسے اللہ القدیر، اللہ العليم وغیرہ۔

فائدہ: قیام بالغیر کے جو معنی اس جگہ شارح نے بیان فرمائے وہ تفصیل سے ماقبل میں صفحہ ۵۲ پر گذر چکے ہیں۔ بقاء عرض کے محال ہونے کا دعویٰ صحیح نہیں ہے قوله: وَأَنَّ اِنتِفَاءَ الْاَجْسَامِ الْخ: اس کا عطف بھی ان البقاء الخ پر ہے تقدیر عبارت یہ ہے: والحق أن انتفاء الاجسام الخ اور من ذلك فی الاعراض میں ذلك کا مشارا الیہ انتفاء اور مشاہدۃ البقاء بتجدد الامثال ہے۔

بقاء عرض کی دلیل کا ابطال کرنے کے بعد اب اصل دعویٰ یعنی بقاء عرض کے محال ہونے کو باطل کر رہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ اجسام کا ہر آن منہی ہونا اور ان کی بقاء کا مشاہدہ (گمان) ہونا تجدّد و امثال کی وجہ سے، اعراض کے ہر آن فنا ہونے اور تجدّد و امثال کی وجہ سے باقی گمان ہونے سے زیادہ بعید از عقل نہیں ہے، یعنی خلاف ظاہر ہونے اور حاسہ بصر کے حکم کے خلاف ہونے میں دونوں برابر ہیں اگر اعراض میں ایسا ہو سکتا ہے تو اجسام میں بھی یہ

بھی یہ ہو سکتا ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے؛ لیکن اس کے باوجود اجسام میں آپ اس کے قائل نہیں ہیں بلکہ اگر کوئی قائل بھی ہو تو لوگ اس کو پاگل سمجھیں گے اور ہرگز کوئی اس کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہوگا۔ تو پھر اعراض میں اس کا قائل ہونا کیسے صحیح ہوگا اور ہم اس کو کیسے تسلیم کر لیں؟

فائدہ: شارح رحمہ اللہ کی یہ بات اگرچہ ظاہراً معقول معلوم ہوتی ہے؛ لیکن عارفین اس مسئلے میں اشاعرہ ہی کے ساتھ ہیں جیسا کہ صاحب روح المعانی علامہ سید محمود آلوسی رحمہ اللہ کا قول پیچھے صفحہ ۲۴۰ کے عربی حاشیے میں گذر چکا کہ: "وَلِمَا فِيهِ مِنْ مَكَابِرَةِ الْحِسِّ ظَاهِرًا، أَنْكَرَهُ أَهْلُ الظَّاهِرِ، نَعَمْ يُسَلِّمُهُ الْعَارِفُونَ مِنْ أَهْلِ الشُّهُورِ وَنَاهِيكَ بِهِمْ، الْخ"

نعم اتمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطونها ليس بتمام، إذ ليس ههنا شيء هو حركة، وآخر وهو سرعة أو بطوء، بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة وبالنسبة إلى البعض بطيئة. وبهذا تبين أن ليست السرعة والبطوء نوعين مختلفين من الحركة، إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالإضافات.

ترجمہ: ہاں ان لوگوں کا استدلال کہ ناعرض کے ساتھ عرض کے قائم ہونے کے بارے میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطوء سے تام نہیں ہے، اس لئے کہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ کوئی شئی ہے جو حرکت ہے، اور دوسری کوئی شئی ہے اور وہ سرعت یا بطوء ہے؛ بلکہ یہاں ایک مخصوص حرکت ہے جس کا نام رکھا جاتا ہے بعض حرکتوں کے اعتبار سے سریع اور بعض کے اعتبار سے بطی۔

اور اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ سرعت اور بطوء حرکت کی دو مختلف نوعیں نہیں ہیں، اس لئے کہ انواع حقیقیہ نسبتوں سے مختلف نہیں ہوتی ہیں۔

فلاسفہ کا استدلال بھی تام نہیں ہے قولہ: نعم اتمسكهم الخ: جاننا چاہئے کہ ماقبل میں بقاء عرض کے محال ہونے کی جو دلیل بیان کی گئی تھی کہ اگر عرض کی بقاء محال نہ ہو تو قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا اور قیام المعنی بالمعنی یعنی ایک عرض کا دوسرے عرض کے ساتھ قیام محال ہے، یہ اشاعرہ کا مذہب ہے اس کے برخلاف فلاسفہ قیام المعنی بالمعنی کو جائز قرار دیتے ہیں، شارح رحمہ اللہ اشاعرہ کے مذہب کا ابطال کرنے کے بعد اب یہاں سے فلاسفہ کی بعض دلیلوں کے ضعف کو بیان کر رہے ہیں۔

فلاسفہ قیام المعنی بالمعنی کے جواز پر ایک دلیل پیش کرتے ہیں کہ حرکت ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم

ہوتی ہے اور سرعت اور بطوء یہ بھی اعراض ہیں جو حرکت کے ساتھ قائم ہوتے ہیں پس سرعت یا بطوء کے حرکت کے ساتھ قائم ہونے سے قیام المعنی بالمعنی یعنی ایک عرض کا دوسرے عرض کے ساتھ قیام ثابت ہو گیا۔

شارح فرماتے ہیں کہ فلاسفہ کا یہ استدلال تام نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ استدلال اس وقت تام ہوتا جب حرکت اور سرعت یا حرکت اور بطوء دو الگ الگ چیزیں ہوتیں؛ حالاں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ کسی مخصوص اور متعین حرکت ہی کو بعض حرکتوں کے اعتبار سے سریع اور بعض کے اعتبار سے بطی کہا جاتا ہے۔ مثلاً: سائیکل کی رفتار پیادہ چلنے والے کی رفتار کے اعتبار سے سریع کہلاتی ہے اور موٹر سائیکل کی رفتار کے اعتبار سے بطی کہلاتی ہے۔

قوله وَبِهَذَا تَبَيَّنَ الخ: بعض کا خیال ہے کہ حرکت سریعہ اور حرکت بطیہ مطلق حرکت کی مختلف انواع ہیں یہاں سے شارح اسی کی تردید کر رہے ہیں؛ کہ ہم نے جو کہا کہ حرکت اور سرعت یا بطوء الگ الگ چیزیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی حرکت بعض اعتبار سے سریع اور بعض اعتبار سے بطی کہلاتی ہے، تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ سرعت اور بطوء مطلق حرکت کی مختلف نوعیں نہیں ہیں؛ کیوں کہ انواع حقیقیہ نسبتوں کے اختلاف سے بدلتی نہیں ہیں جیسے انسان اور فرس حیوان کی مختلف نوعیں ہیں، جن میں نسبتوں کے اختلاف سے تبدیلی نہیں آتی یعنی انسان کی نسبت خواہ کسی بھی چیز کی طرف کریں وہ ہر حال میں انسان ہی رہے گا اسی طرح فرس ہر حال میں فرس رہے گا خواہ اس کی نسبت کسی کی طرف کی جائے، اور حرکت سریعہ اور بطیہ میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے بلکہ ایک ہی حرکت بعض حرکتوں کے اعتبار سے سریع کہلاتی اور بعض کے اعتبار سے بطی۔

(ولا جسم) لأنه مُترَكَّب ومتَحَيِّز وذلك أَمَارَةُ الْحُدُوثِ (ولا جوہر). أَمَّا عِنْدَنَا فَلِأَنَّهُ اسْمٌ لِلْجُزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَّى وَهُوَ مُتَحَيِّزٌ وَجُزْءٌ مِنَ الْجِسْمِ وَاللَّهُ تَعَالَى مُتَعَالٍ عَنْ ذَلِكَ. وَأَمَّا عِنْدَ الْفَلَسَفَةِ فَلِأَنَّهُ إِنْ جَعَلُوهُ اسْمًا لِلْمَوْجُودِ لَا فِي مَوْضُوعٍ مُجَرَّدًا كَانَ أَوْ مُتَحَيِّزًا لِكُنْهِمْ جَعَلُوهُ مِنْ أَقْسَامِ الْمُمْكِنِ، وَأَرَادُوا بِهِ الْمَاهِيَةَ الْمُمْكِنَةَ الَّتِي إِذَا وُجِدَتْ كَانَتْ لَا فِي مَوْضُوعٍ.

ترجمہ: اور نہ وہ جسم ہے اس لیے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور وہ حدوث کی علامت ہے، اور نہ وہ جوہر ہے، بہر حال ہمارے نزدیک تو اس لیے کہ جوہر نام ہے جزء لا يتجزى کا اور وہ متحیز ہوتا ہے اور جسم کا جزء ہوتا ہے، اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں۔ اور بہر حال فلاسفہ کے نزدیک تو اس لیے کہ ان لوگوں نے اگرچہ اس کو نام قرار دیا ہے اس موجود کا جو کسی موضوع (محل) میں نہ ہو (خواہ) مجرد ہو یا متحیز، لیکن ان لوگوں نے اس کو ممکن کی اقسام میں سے قرار دیا ہے، اور مراد لیا ہے اس سے وہ ماہیت ممکنہ جو جب وجود پذیر ہو تو وہ کسی موضوع (محل) میں نہ ہو۔

قوله ولا جسم: اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے کیوں کہ ہر جسم مرکب ہوتا ہے متکلمین کے نزدیک اجزاء لایستجزی سے، اور حکماء کے نزدیک حیولی اور صورت جسمیہ سے، اور ہر مرکب اپنے وجود میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر جسم متخیز بھی ہوتا اور متخیز اپنے وجود میں کسی چیز کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا حدوث کی علامت ہے اور اللہ تعالیٰ حدوث سے پاک ہے۔

قوله: ولا جوهر: اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے۔

جوہر کا مفہوم اور اللہ تعالیٰ سے جوہریت کی نفی کی وجہ: قوله اما عندنا الخ: عندنا سے مراد عند الاشاعره ہے، یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جوہر کا مفہوم اگرچہ اشاعرہ اور فلاسفہ کے نزدیک الگ الگ ہے لیکن اس کے باوجود جوہر کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کسی کے نزدیک صحیح نہیں ہے، اشاعرہ کے نزدیک تو اس لیے کہ جوہر ان کے نزدیک نام ہے جزء لایستجزی کا جو متخیز ہوتا ہے اور جسم کا جز ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ متخیز ہونے اور کسی شئی کا جزء ہونے سے پاک ہیں۔ اور فلاسفہ کے نزدیک اگرچہ جوہر نام ہے ایسے موجود کا جو اپنے وجود میں کسی موضوع یعنی محل کا محتاج نہ ہو خواہ وہ مجرد عن المادة ہو جیسے عقول و نفوس یا متخیز ہو جیسے جسم اور اس کے اجزاء یعنی حیولی اور صورت جسمیہ۔ اس معنی کے اعتبار سے جوہر کا لفظ بظاہر اللہ کو بھی شامل ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ بھی اپنے وجود میں کسی محل کے محتاج نہیں ہیں اور مجرد عن المادة ہیں؛ لیکن اس معنی کے اعتبار سے بھی ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق صحیح نہیں ہے جس کی دو وجہیں ہیں:

ایک تو یہ کہ جوہر کو انہوں نے ممکن کی اقسام میں سے قرار دیا ہے بایں طور کہ مفہوم کی انہوں نے اولاد و قسمیں کی ہیں: واجب اور ممکن۔ پھر ممکن کی بھی دو قسمیں کی ہیں: ایک جوہر، دوم عرض۔ اس سے معلوم ہوا کہ جوہر ان کے نزدیک ممکن کی اقسام میں سے ہے۔ لہذا وہ بھی ممکن ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ ممکن نہیں؛ بلکہ واجب الوجود ہیں لہذا جوہر کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر صحیح نہ ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جوہر سے وہ لوگ مراد لیتے ہیں وہ ماہیت ممکنہ جو جب وجود میں آئے تو اپنے وجود میں کسی محل کی محتاج نہ ہو جس کا مطلب یہ ہے کہ جوہر کا وجود اس کی ماہیت کا عین نہیں ہے بلکہ ماہیت سے زائد کوئی چیز ہے چنانچہ تمام ممکنات کے بارے میں فلاسفہ کا یہی خیال ہے لیکن واجب تعالیٰ کے وجود کو وہ لوگ عین ماہیت قرار دیتے ہیں پس واجب تعالیٰ کو جوہر کہنا صحیح نہ ہوگا، ورنہ اس کے وجود کا ماہیت سے زائد ہونا لازم آئے گا۔

فائدہ: الموجود لا فی موضوع کے معنی ہیں وہ موجود جو اپنے وجود میں کسی موضوع کا محتاج نہ ہو اور

سے مراد وہ محل ہے جو اپنے وجود میں حال کا محتاج نہ ہو۔ یہ معنی فلاسفہ کے نزدیک ہیں۔ اور متکلمین کے نزدیک موضوع اور محل دونوں ایک ہیں، تفصیل صفحہ ۱۵۰ پر گزر چکی ہے

وَأَمَّا إِذَا أُرِيدَ بِهِمَا الْقَائِمُ بِذَاتِهِ وَالْمَوْجُودُ لَا فِي مَوْضُوعٍ، فَإِنَّمَا يَمْتَنِعُ إِطْلَاقُهُمَا عَلَى الصَّانِعِ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ وُرُودِ الشَّرْعِ بِذَلِكَ مَعَ تَبَادُّرِ الْفَهْمِ إِلَى الْمَرْغَبِ وَالْمُتَحَيِّزِ، وَذَهَابِ الْمَجَسِّمَةِ وَالنَّصَارَى إِلَى إِطْلَاقِ الْجِسْمِ وَالْجَوْهَرِ عَلَيْهِ بِالْمَعْنَى الَّتِي يَجِبُ تَنْزِيهِ اللَّهِ تَعَالَى عَنْهُ.

ترجمہ :- اور بہر حال جب مراد لیا جائے ان دونوں سے وہی جو بذات خود قائم ہو اور وہ موجود جو کسی موضوع (محل) میں نہ ہو؛ تو بیشک ممنوع ہے ان دونوں کا اطلاق صانع پر شریعت کے اس کے ساتھ وارد نہ ہونے کی وجہ سے، فہم کے سبقت کرنے کے ساتھ مرکب اور متحیز کی جانب، اور مجسمہ اور نصاریٰ کے جانے کی وجہ سے جسم اور جوہر کا اطلاق کرنے کی جانب اللہ تعالیٰ پر اس معنی میں جس سے اللہ تعالیٰ کو پاک قرار دینا ضروری ہے۔ اگر جسم سے قائم بالذات کے معنی مراد ہوں اور جوہر سے موجود لانی موضوع کے، تب بھی اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق جائز نہیں:

قوله: وَأَمَّا إِذَا أُرِيدَ بِهِمَا: هُما ضمیر کا مرجع جسم اور جوہر ہے اور آگے شارح کا قول: الْقَائِمُ بِذَاتِهِ اور الموجود لا في موضوع لف وشر مرتب ہے یعنی "القائم بذاته" جسم کے معنی ہیں اور الموجود لا في موضوع جوہر کے معنی ہیں۔ اور اگلی سطر کے آخر میں وذهاب المجسمة کا عطف تبادر الفہم پر ہے اور عدم ورود الشرع پر بھی عطف کر سکتے ہیں۔

شارح (علامہ تفتازانی) یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں، سوال یہ ہے کہ اوپر اللہ تعالیٰ کے جسم نہ ہونے کی وجہ یہ بیان کی گئی تھی کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ مرکب و تحیز سے پاک ہیں، تو اگر لفظ جسم سے یہ معنی مراد نہ لیے جائیں بلکہ اس سے صرف قائم بالذات کے معنی مراد ہوں تو کیا اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ پر لفظ جسم کے اطلاق کی اجازت ہے؟۔

اسی طرح کوئی اللہ تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق کرے اور اس سے وہ معنی مراد نہ ہوں جو اوپر مذکور ہوئے بلکہ اس سے صرف الموجود لا في موضوع کے معنی مراد لیے جائیں تو کیا اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ پر جوہر کے اطلاق کی اجازت ہوگی؟

جواب یہ ہے کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ پر لفظ جسم اور جوہر کا اطلاق کرنے میں معنی کے اعتبار سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی، لیکن پھر بھی ان الفاظ کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر بچند وجوہ ممنوع ہے جن میں سے پہلی وجہ شرع کا ان الفاظ کے ساتھ وارد نہ ہونا ہے یعنی قرآن و احادیث میں اللہ تعالیٰ پر ان الفاظ کا اطلاق نہیں کیا گیا ہے اور جمہور اہل سنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر ان ہی الفاظ و اسماء کا اطلاق جائز ہے جو قرآن و حدیث میں وارد ہوئے ہیں۔ (۱)

(۱) المبحث الخامس عشر فی اعتقاد ان اسماء الله تعالى توقيفية فلا يجوز لنا ان نطلق على الله اسماً إلا ان ورد في الشرع. وقالت المعتزلة: يجوز لنا ان نطلق عليه الاسماء اللاتق معناها به تعالى وإن لم يرد بها شرع، ومال إلى ذلك القاضي ابوبكر الباقلاني، قال الشيخ كمال الدين بن ابي شريف في حاشيته: وليس الكلام في اسمائه الأعلام الموضوعية في اللغات، إنما الخلاف في الاسماء المأخوذة من الصفات والأفعال كما ثبت عليه السيد في شرح المواقف. وقال المولى سعد الدين في المقاصد: محل النزاع ما تصف الباري وعلاً بمعناه ولم يرد لنا إذن به وكان مشعراً بالجلال والتعظيم من غير وهم إخلال، والقيّد الأخير للاحتراز عن إطلاق ما يوهم أمراً لا يليق بكبرياء الله تعالى كلفظ عارف لأن المعرفة قد يكون المراد بها علماً يسبقه غفلة، ولفظ فقيه لأن الفقه لهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر بسابقة جهل، وعافل فإن العقل علم مانع من الإقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقل. ونحو ذلك انتهى (امداد الباری: ۲/۲۹۱)

وفی الخازن: (ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها) فيه دليل على ان اسماء الله تعالى توقيفية لا اصطلاحية وسما يدل على صحة هذا القول: أنه يجوز ان يقال يا جواد ولا يجوز يا سخي، ويجوز يا عالم ولا يجوز يا عاقل، ويجوز يا حكيم ولا يجوز يا طبيب..... (امداد الباری: ۲/۲۰۸)

وقال العلامة محمود الألوسي في قوله تعالى: "وذروا الذين يُلحِدون في أسمائهم" (الاعراف: ۱۸۰) والإلحاد في أسمائه سبحانه أن يسمى بما لا توقيف فيه أو بما يوهم معنى فاسداً كما في قول أهل البدو يا أبا المكارم، يا أبيض الوجه يا سخي ونحو ذلك، فالمراد بالترك المأمور به الاجتناب عن ذلك، وبأسمائه ما أطلقوه عليه تعالى وسّمّوه به على زعمهم لا أسماؤه تعالى حقيقة،

ومن فسر الإلحاد في الأسماء بما ذكر ذهب إلى أن اسماء الله تعالى توقيفية يراعى فيها الكتاب والسنة والإجماع فكل اسم ورد في هذه الأصول جاز إطلاقه عليه جل شأنه ومالم يرد فيها لا يجوز إطلاقه وإن صح معناه، وبهذا صرح أبو القاسم القشيري.

و خلاصة الكلام في هذا المقام: أن علماء الإسلام اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري تعالى إذا ورد بها الإذن من الشارع، وعلى إمتناعه إذا ورد المنع عنه، واختلفوا حيث لا إذن ولا منع في جواز إطلاق ما كان سبحانه وتعالى متصفاً بمعناه ولم يكن من الأسماء الأعلام الموضوعية في سائر اللغات إذ ليس جواز إطلاقها عليه تعالى محل نزاع لأحد، (وإنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال) ولم يكن إطلاقه موهماً نقصاً بل كان مشعراً بالمدح فمنعه جمہور اہل الحق مطلقاً للخطر، وجوزہ المعتزلة مطلقاً، ومال إليه القاضي ابوبكر لشيوع إطلاق نحو "خدا" في الفارسية "وتنگری" في التركية من غير نكير فكان إجماعاً، ورد بان الإجماع كاف في الإذن الشرعي إذا ثبت.

واختار جمع من المتأخرین مذهب الجمهور قالوا: فیطلق ما سمع علی الوجه الذی سمع ولا يتجاوز ذلك إلا فی التعریف والتشکیر سواء أُوهم كالصبور والشکور والجبار والرحیم أو لم یُوهم كالقادر والعالم، والمراد بالسمعی ما ورد به کتاب أو سنة صحیحة أو إجماع لأنه غیر خارج عنهما فی التحقیق والقیاس کالإجماع، وأطلق بعضهم المنع فی القیاس وهو الظاهر لإحتمال إیهام أحد المترادفین دون الآخر. وجعل بعضهم من الثابت بالقیاس المترادفات من لغة أو لغات، وليس بذلك، ومن الثابت بالإجماع الصانع والموجود والواجب والقَدیم، قیل: والعلة، وقیل: الصانع والقَدیم مسموعان کالحنان والمنان، ویمنع إطلاق ما ورد علی وجه المشاکلة والمجاز: ولا یکفی ورود الفعل والمصدر ونحوهما فی صحة إطلاق الوصف فلا یطلق الحارث والزراع والرامي والمستهزی والمنزل، والماکر علیه سبحانه وتعالیٰ وإن جاءت آیات تُشیر بذلك (روح المعانی: ۱۷۸/۹، سورة الاعراف: ۱۸۰)

وفی فتح الباری: وافقوا علی أنه لا یجوز أن یطلق علیه اسم ولا صفة توهم نقصاً ولو وَرَدَ ذلك لصاح. فلا یقال ما هـ ولا زارع ولا فالح ولا نحو ذلك وإن ثبت فی قوله (فَبِعَمِّ الماهدون) (أم نحن الزارعون)، فالح الحب والنوی) ونحوها، ولا یقال له ما کر ولا بناء وإن ورد (ومکر الله)، (والسماء بَنیناها). وقال الفخر الرازی: الألفاظ الدالّة علی الصفات ثلاثة: ثابتة فی حق الله قطعاً، وممتنعة قطعاً، وثابتة لکن مقرونة بکیفیة، فالأول منه ما یجوز ذکره مفرداً ومضافاً وهو کثیر جداً کالقادر والقاهر، ومنه ما یجوز مفرداً ولا یجوز مضافاً إلا بشرط کالخالق فیجوز: خالق، وخالق کلّ شیء مثلاً، ولا یجوز خالق القردة، ومنه ما یجوز مضافاً ولا یجوز مفرداً کالمنشی، یجوز منشی الخلق ولا یجوز منشی فقط..... والثالث إن ورد السمع بشیء منه أطلق ما ورد منه ولا یقاس علیه ولا یتصرف فیہ بالاشتقاق کقوله تعالیٰ (ومکر الله) و (الله یستهزی بهم) فلا یجوز ما کر ومستهزی (فتح الباری: ۲۵۲/۱۱).

وقال العلامة حسین بن محمد الطیب المتوفی ۷۴۳ فی شرحه: وقال الزجاج: لا ینبغی لأحد أن یدعوه بما لم یصف به نفسه، فیقول: "یا رحیم لا" "یا رفیق"، ویقول: "یا قوی"، لا "یا جلید" وقال الإمام فخر الدین الرازی: قال أصحابنا: لیس کل ما صح معناه جاز إطلاقه علیه سبحانه وتعالیٰ، فإنه الخالق للأشیاء کلها، ولا یجوز أن یقال: "یا خالق الدلب، والقردة"، وورد "عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا"، "عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ"، "وَعَلَّمَناهِ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً" ولا یجوز "یا معلّم"، ولا یجوز عندی یا مَحِبّ وقد ورد "يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ" فإن قلت: ما ورد فی شرح السنة عن أبی أمیة قال: انه رأى الذی بظهر رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال: دَعْنِي أعالجه، فإنی طیب، فقال: أنت رفیق والله الطیب. هل هو إذن منه صلی الله علیه وسلم فی تسمیة الله تعالیٰ بالطیب؟ قلت: لا لوقوعه مقابلاً لقوله: فإنی طیب، مشاکلة وطباقاً للجواب علی السؤال لقوله تعالیٰ. "تَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِی وَلَا أَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِكَ" (شرح الطیبی: ۷/۵) فتنبیه: خطبة کتاب کے حاشیے میں بھی اس مسئلے سے متعلق کچھ مفید باتیں گزر چکی ہیں۔

اس جگہ اور خطبہ کتاب کے حاشیے میں جو عربی عبارتیں مذکور ہیں ان سے چند امور مستفاد ہوئے:

(۱) جمهور اہل سنت کے نزدیک اسماء وصفات الہیہ توقیفی ہیں، لہذا اللہ تعالیٰ پر انہی اسماء وصفات کا اطلاق کر سکتے ہیں جو قرآن وحدیث یا

ایجاز سے ثابت ہیں۔

(۲) نصوص میں بعض ایسے افعال کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف وارد ہے جو بظاہر اللہ پاک کے شایان شان نہیں ہیں، ان کو اپنے مورد پر باقی رکھنا ضروری ہے، ان میں تبدیلی یا تہاوز جائز نہیں ہے، مثلاً: قرآن پاک میں وارد ہے: "اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ" مگر اللہ پاک کو مسخری کہنا جائز نہیں ہے، اسی طرح "وَمَكْرُؤًا وَّمَكْرَ اللَّهُ" کی وجہ سے ماکر اور "تَسُو اللَّهُ فَنَسِيهِمْ" کی وجہ سے ناسی کہنا ناجائز ہے۔ اللہ پاک نے ہماری تعظیم کے لیے اپنی ذات مقدسہ پر ایسے افعال کا اطلاق کیا ہے، لہٰذا سبحانه ان يطبق على ذاته المقدسة ما يشاء لفهيماً للعباد (روح المعانی: ۲۵۶/۱) مفسرین اس طرح کے اطلاقات کو مجاز، مشاکلہ، استعارہ اور تمثیل وغیرہ پر محمول کرتے ہیں۔

(۳) جو الفاظ قرآن وحدیث یا اجماع سے ثابت نہیں ہیں اگر ان میں محبوب و نقائص یا کسی قسم کی بے ادبی پائی جاتی ہو یا وہ اللہ پاک کی تعظیم و اجلال کے لائق نہ ہوں تو اللہ پاک کے لئے ان کا استعمال ناجائز ہے۔ اور جو الفاظ اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہوں اور ان میں کسی قسم کا نقص و عیب یا بے ادبی کا شائبہ نہ ہو تو اس کے جواز میں اختلاف ہے، جمہور اہل سنت کے نزدیک ان کا اطلاق بھی ناجائز ہے۔ مگر محققین اہل سنت جیسے قاضی ابوبکر ہلالی، امام رازی، امام غزالی، علامہ آلوسی صاحب روح المعانی وغیرہ رحمہم اللہ نے ان کے اطلاق کو جائز قرار دیا ہے۔

(۴) مختلف لغات اور زبانوں میں اللہ پاک کے لیے جو مخصوص الفاظ بولے جاتے ہیں، یا جو اللہ تعالیٰ کے کسی عربی نام کا ترجمہ ہو، جیسے: خدا، ایزد، پروردگار وغیرہ ان کا استعمال بھی جائز ہے، البتہ اگر کوئی لفظ کسی غیر قوم کا شعار ہو تو اس کا استعمال مسلمانوں کے لیے ممنوع ہے۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کو "خدا" کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ خدا کا لفظ اپنے مفہوم کے اعتبار سے لفظ اللہ سے ہم آہنگ ہے، خدا کے معنی ایسی ذات کے ہیں جو اپنے وجود میں دوسرے کی محتاج نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ سلف صالحین کے زمانہ سے یہ لفظ استعمال ہوتا آیا ہے، شیخ عبدالوہاب شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اللہ تعالیٰ کے لیے اس لفظ کے استعمال کو درست قرار دیا ہے۔ کمالی الہو الہیت والجواہر والجواہر: ص ۲۷)

غیاث اللغات میں ہے: "خدا" بالضم مالک وصاحب، چون لفظ خدا مطلق باشد بر غیر ذات باری تعالیٰ اطلاق نہ کنند، مگر در صورتیکہ چیز سے مضاف شود، چون کہ خدا (مگر کا مالک) (دکھتہ اند کہ خدا بمعنی خود آئندہ است، چہ مرکب است از کلمہ "خود" و کلمہ "آ" کہ صیغہ امر است از آمدن۔ و ظاہر است کہ امر بہ ترکیب اسم معنی اسم قائل پیدا می کنند، و چون حق تعالیٰ بہ ظہور خود بدیکرے محتاج نیست، لہذا بہ اس صفت خوانند، و در سراج اللغات نیز از علامہ دوانی و امام فخر الدین رازی رحمہما اللہ میں نقل کردہ (غیاث اللغات: ۱۸۵)

فتاویٰ محمودیہ (مجموعہ فتاویٰ فقہ الامت حضرت مولانا مفتی محمود الحسن گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند) میں ہے:

سوال: (۸۴): "شخصہ شریعت نامی" رسالہ میں ہے کہ اللہ کو صرف انہی ناموں سے یاد کرنا لازم ہے جو قرآن میں بتلائے گئے ہیں: جیسے رحمن، ستار، غفار وغیرہ۔ اور اللہ پاک کو ایسے اسماء سے موسوم نہ کرنا چاہئے، جو اس میں نہیں بتلائے گئے معنی خواہ اس کے معنی اچھے ہوں خواہ خراب، جیسے: "گاڈ، ایزد، یزدان، رام، ایشور، پریشور، پروردگار" وغیرہ۔ اگر فارس کا رہنے والا فارسی زبان میں "خدا" کہتا ہے جو اس کی مادری زبان ہے، اسی طرح ہندوستان کا رہنے والا جس کی مادری زبان ہندی ہے، ہندی زبان میں "رام" کہتا ہے، پھر خدا اور رام میں کیا فرق ہے، اگر خدا کہنا جائز ہے تو رام کہنا کیوں ناجائز ہے؟ اگر ایک فارس کا رہنے والا کافر اپنی فارسی زبان میں اللہ کو "خدا، ایزد، یزدان" کہتا ہے اور عیسائی اپنی زبان میں "گاڈ" عیسیٰ اپنی زبان میں ممبو کہتا ہے، آریہ اپنی زبان میں پرچودیات کہتا ہے پرکھودراجبو، بمبو، بھگوان کہتا ہے، ان کا یہ کہنا اسلام قبول کرنے کے بعد بھی کیوں کر درست ہو سکتا ہے؟

الجواب حامداً ومصلحاً

اگر مراد یہ ہے کہ جواز کا دار و مدار صرف ان ناموں پر ہے جو قرآن کریم میں وارد ہوئے ہیں تو بڑی وقت بخش آجائے گی، اس لیے کہ شاید قرآن شریف میں تمام اسماء حسنیٰ بھی موجود نہ ہوں، نیز کتب سابقہ: توراۃ، انجیل، زبور، صحیفہ ابراہیم و موسیٰ کیا سب عربی ہی میں ہیں اور ان میں جو اللہ تبارک و تعالیٰ کے اسماء مبارکہ مذکور ہیں، ان کے متعلق صاحب مہجنہ کیا کہیں گے؟

بوستان، سکندر نامہ، مشنری مولانا روم جن میں بیشتر مواقع میں دعائیں ہیں اور فارسی کے بہت سے اسماء سے خطاب کیا گیا ہے، کیا ان سب کا پڑھنا ناجائز ہے؟ حالاں کہ ان کتب کی تعلیم صدیوں سے بلکہ زمانہ مجتہدین سے مدارس میں ہوتی چلی آ رہی ہے اور تصوف، حدیث، فقہ، تفسیر کا بہت بڑا ذخیرہ فارسی اور اردو وغیرہ میں موجود ہے اور مصنفین نے اس کا اہتمام نہیں کیا کہ اسماء حسیٰ مذکور فی القرآن ہی سے تعبیر کریں، شیخ محی الدین ابن عربی نے ایک ہزار نام اللہ پاک کے تحریر کئے ہیں کذا فی الطحطاوی علی الدر المختار: ۵/۱ (حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف جو بات منسوب فرمائی ہے دوسری کتابوں میں وہ ابو بکر ابن العربی المالکی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے، چنانچہ فتاویٰ شامی میں ہے: قال الحافظ ابو بکر بن العربی عن بعضهم ان لله الف اسم، قال ابن العربی: وهذا قليل فيها ردالمحتار کتاب الحظر والإباحة فصل فی البیع: ۲۸۳/۹ و کذا فی فتح الباری: ۲۵۰/۱۱)

کتب عقائد، شرح مواقف، شرح مقاصد، شرح عقائد، مسامرہ، شرح فقہ اکبر میں بھی اسماء حسیٰ کے علاوہ دوسرے اسماء بھی ذکر کئے ہیں، اگر صاحب شہنہ یہ کہتے کہ نماز میں دوسرے ناموں یا دوسری زبان کے ناموں سے احتراز کرنا چاہئے تب بھی ان کا کہنا ایک حد تک صحیح ہوتا، اگر چہ یہ بھی اجماعی چیز نہیں کیوں کہ بعض ائمہ کے نزدیک فارسی میں بغیر تحریر یہ کہنا اور فارسی میں قرأت کرنا درست ہے۔ اور بعض کے نزدیک ازکار مصلوہ کو مطلقاً ہر زبان میں پڑھنا درست ہے (کذا فی ردالمحتار: ۲۲۵/۱)

تفصیل دیکھنی ہو تو آ کام الفاظ دیکھئے، شیخ عبدالوہاب شعرانی نے ایواقیت والجاہر کے ص: ۷۸ پر لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے جمع اسماء جس زبان میں ہیں سب کے سب قابل تعظیم واحترام ہیں: "لأن قلت: فهل يُعظمُ الأسماءُ جميعُ الألفاظِ الدائرة على السنة الغلق على اختلاف طبقاتهم وألسنتهم؟ فالجواب: نعم، هي معظمة في كل لغة مرجعها إلى ذات واحدة، فإن اسم الله لا يعرف العرب غيره، وهو بلسان فارسي "عذا" وبلسان الحبشة "واقي" وبلسان الفولنجي "كمرطرد دروا"، بحث علی ذلك فی سائر الألسن تجد ذلك الأسماء الإلهي معظمة في كل لسان من حيث لا يدرك عليه."

اور اگر مراد یہ ہے کہ دوسرے نام اگرچہ دیگر اقوام کے نزدیک خدا ہی کے نام ہیں، لیکن چوں کہ وہ دیگر اقوام کے شعار بن چکے ہیں۔ اور مسلم کو غیر مسلم کے شعار سے اجتناب چاہئے تو یہ مراد بھی خلاف شرع نہیں بلکہ شرعاً مطلوب ہیں، مگر اس صورت میں ان ہی ناموں کو منع کیا جاسکتا ہے جو غیر اقوام کا شعار ہیں۔ اور جو شعار نہیں ان کو منع نہیں کیا جاسکتا، جیسے: خدا، ایزد، یزدان کہ یہ نام کسی مخصوص غیر مسلم کے شعار نہیں بلکہ بکثرت اہل اسلام کی تصانیف میں موجود ہیں۔ فقط واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ (فتاویٰ محمودیہ: ۲۶۸/۱)

اور امداد الفتاویٰ (فتاویٰ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ) میں ہے:

سوال: اطلاق لفظ "خدا" و "پروردگار" و نحوه علی اللہ تعالیٰ ودعائه بها جائز أم لا؟ وما معنى قول المفسرين: "أسماء الله توقيفية لا اصطلاحية فلا يجوز فيها غير ماورد في الكتاب والسنة"

الجواب: من الأسماء التوقيفية عُلِّمَ، ومنها القاب وأوصاف، وترجمة اللفظ بمنزلة، فالأسماء العجمية ترجمة تلك الألقاب والأوصاف، ولذا العقد الإجماع على إطلاقها، نعم لا يجوز ترجمة العُلْمَ، فالله عُلِّمَ، والباقي القاب وأوصاف، بخلاف المرادف العربي للأسماء العربية، لأنها لا ضرورة إلى إطلاقها فلا يؤذن فيها، أما العجم فيحتاجون إلى الترجمة للسهولة في الفهم، هذا ما عندى، ولعل عند غيري ما هو أحسن من هذا. (امداد الفتاویٰ: ۵۱۳/۳)

دوسری جگہ ہے:

سوال: جب اسماء الہیہ توفیقی ہیں تو دوسری زبان کے لغت سے تسمیہ یا توصیف جائز نہ ہوگی، جیسے: "خدا اور پروردگار" جواب: تعامل امت سے معلوم ہوا کہ مترادفین (ہم معنی الفاظ) کا حکم یکساں ہے، پس یہ لغات جب ترجمہ ہوں اسماء منقولہ بلسان شرع کا، ان کا استعمال بھی جائز ہے۔ اور یحییٰ وغیرہ میں یہ مثل اصل کے ہوں گے یعنی جو حکم لفظ اللہ کی قسم کا ہے وہی لفظ خدا کی قسم کا حکم ہے (امداد)

اور حضرت مفتی نظام الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ صدر مفتی دارالعلوم دیوبند تحریر فرماتے ہیں:

اللہ تعالیٰ کے اسمائے مبارکہ بہت ہیں۔ صرف ۹۹ رنام میں منحصر نہیں ہیں۔ بلکہ یہ ایک شمار ہے تحدید نہیں ہے۔ کما لا یخفی علی من لہ خبرۃ بالآیات والاحادیث۔ دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ (الآیہ) حاصل ترجمہ یہ ہے کہ ہم نے کوئی رسول کسی قوم میں نہیں بھیجا مگر اسی قوم کی زبان میں، تاکہ رسول اسی قوم کی زبان میں اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات اور تمام احکام الہیہ بیان کریں۔ اس آیت کریمہ سے بطور اقتضاء النص ضروری ہے کہ عربی زبان کے علاوہ دیگر زبان میں بھی کوئی ایسا لفظ رہے گا جو اللہ سبحانہ تعالیٰ اور اس کی صفات اور اس کے احکام کا پورا مفہوم اور اس کی پوری ترجمانی کرے گا۔ جیسا کہ عبرانی اور سریانی اور بعض دیگر زبانوں میں اللہ تعالیٰ کے لئے لفظ ”اییل“ ہے۔ یہ عبرانی لفظ ہے قرآن پاک میں جگہ جگہ یہ لفظ استعمال ہوا ہے، مفسرین نے صراحت فرمائی ہے کہ اسرائیل حضرت یعقوب علیہ السلام کا لقب ہے۔ ”اسرا“ کے معنی ”عبد“ اور ”اییل“ کے معنی ”اللہ“ ہے۔ اور اسرائیل بمعنی ”عبد اللہ“ ہے ”اییل“ کا لفظ عام طور سے اللہ تعالیٰ کے لیے بولا جاتا تھا۔ (کافی القاموس: ۳۳۲/۳)

آیت کریمہ یَسْبِيْ اِسْرَ اِیْل اَذْكُرُوا اِنْعَمْتِ عَلَیْکُمْ الْخ میں بعض محققین مفسرین نے یہی تفسیر کی ہے۔ اسی طرح فارسی زبان میں بھی کئی لفظ تھے جو ذات و وحدہ لا شریک لہ کی ذات و صفات کے مفہوم و مراد کی پوری ترجمانی کرتے تھے مگر قوم نے ان کے معنی اور موقع استعمال کو بدل ڈالا تھا اور خالق شر کے لیے ”اھرومن“ کو خود تجویز کر لیا تھا۔ اور صرف خالق خیر کے لیے یزدداں کو مقرر کر رکھا تھا۔ مگر جب اسلام وہاں پہنچا اور علمائے حق نے ان کی ان غلطیوں کی اصلاح کی اور ”اھرومن“ کا لفظ ختم کر دیا اور یزدداں کے معنی خالق کل شیء واضح کر دیا اور مؤمنین کے اعتقاد کے مطابق ان کے ذہن میں رچ بس گیا اور یزدداں اور ایزد کے معنی مفہوم سب مسلمانوں کے عقیدے کے مطابق صرف ذات وحدہ لا شریک لہ کے علم ذات (اللہ) اور جملہ صفات ہاری تعالیٰ کے لیے ان کے قلوب میں اچھی طرح رچ بس گیا تو تمام علمائے حق اور فقہاء نے ہاری تعالیٰ کے لیے اس کا استعمال شروع کیا اور کتب تفسیر و شروح حدیث میں اور عربی و غیر عربی فقہ و فتاویٰ کی کتابوں میں جگہ جگہ یہ لفظ اللہ کی جگہ استعمال کیا جانے لگا۔ اس عام تعارف کے پہلے ممنوع تھا اور جب اس مکمل عموم و اشتہار کے بعد دوسرا کوئی مفہوم و معنی ذہن میں نہیں رہا تو قرآن پاک کے اردو تراجم میں بھی یہ لفظ جگہ جگہ استعمال ہونے لگا ہے۔ بالکل یہی تفصیل لفظ ”خدا“ کے لئے بھی ہے کہ جب تک اس کے قدیم اور لغوی معنی صرف خود آنے والا وغیرہ تھا، اس وقت تک علماء نے استعمال نہیں کیا اور بعد میں جب ہر معنی ختم ہو کر ”ہو الاول والاخر والظاہر والباطن وھو بکل شیء علیم“ میں مشتمل ہو کر اس کی ازلی وابدی، صمدی صفت و حیثیت سب کے ذہن میں رچ بس گئی تو اس کا استعمال بھی عام طور سے معتبر کتب تفسیر اور معتبر شروح حدیث و فقہ میں اور عربی فارسی اردو زبان میں متعارف و مشہور ہو کر مسلمانوں کے عقیدے کے مطابق بولا اور لکھا جانے لگا (جیسے فتاویٰ ہندیہ خانیہ وغیرہ میں سو جہات کلمات کفر کے اندر مذکور ہے) اور اس کے جواز میں متقدمین و متاخرین سب کا اجماع علمی و قوی و سکوئی سب عام ہو گیا تو اب اس شیوع و عموم و اجماع اہل حق کے بعد اس بحث کو چھیڑنا کسی طرح جائز نہ ہوگا بلکہ دین میں تخریب کاری کا دروازہ کھولنا ہوگا اور حدیث پاک ”لَا تَجْمَعُ اُمَّتِیْ عَلَی الضَّلَالَةِ“ کے خلاف ہو کر خود بھی گمراہی شمار ہوگا۔ (نظام الفتاویٰ: ۱/۴۰)

اللہ میاں کہنا: لفظ ”میاں“ امیراں کا مخفف ہے جس کے معنی: آقا، والی، خداوند، سردار، مالک، حضور، حاکم وغیرہ کے ہیں۔ اور فیروز اللغات میں اللہ میاں کے معنی ”خدا“ اور ”اللہ تعالیٰ“ کے لکھے ہیں۔ اس اعتبار سے اللہ میاں کہنے میں کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا ہے۔ فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

سوال: اللہ میاں کہنا کیسا ہے؟

الجواب حامداً ومصلياً: ”اللہ میاں“ کہنا درست ہے، اردو میں یہ لفظ اس موقع پر تعظیم کے لیے بولا جاتا ہے۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم (فتاویٰ محمودیہ: ۱/۲۶۷)

دوسری وجہ فہم کا لفظ جسم اور جوہر سے مرکب اور متحیز کی طرف سبقت کرنا ہے یعنی لفظ جسم یا جوہر جب بولا جاتا ہے تو سننے والے کا ذہن لفظ جسم سے مرکب کی طرف اور لفظ جوہر سے متحیز کی طرف سبقت کرتا ہے اور ذہن میں پہلے یہی معنی آتے ہیں؛ کیوں کہ یہ معنی مشہور ہیں؛ تو ایسی صورت میں اگر اللہ تعالیٰ پر ان الفاظ کا اطلاق کیا جائے گا تو سامع کو اللہ تعالیٰ کے مرکب اور متحیز ہونے کا گمان ہو سکتا ہے اس لیے یہ اطلاق ممنوع ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ مجسمہ اور نصاریٰ جسم اور جوہر کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر اس معنی کے اعتبار سے کرتے ہیں جس معنی کے اعتبار سے اطلاق ممنوع ہے یعنی مجسمہ تو اللہ کو عام جسموں کے جیسا ایک جسم گمان کرتا ہے اور اپنے اسی خیال کے اعتبار سے اللہ پر جسم کا اطلاق کرتا ہے اور نصاریٰ اللہ کو جوہر کہتے ہیں اور اس کو تین چیزوں کا مجموعہ اور مرکب مانتے ہیں اور وہ تین چیزیں یہ ہیں: وجود، علم اور حیۃ، جن کا نام بالترتیب: اب، ابن اور روح القدس رکھتے ہیں؛ تو اب اگر اللہ پر جسم اور جوہر کا اطلاق کیا جائے اور ان سے یہ معنی مراد نہ ہوں جن کی طرف مجسمہ اور نصاریٰ گئے ہیں؛ بلکہ جسم سے قائم بالذات کے معنی مراد لیے جائیں اور جوہر سے الوجود لافی موضوع کے، تو معنی کے اعتبار سے اگرچہ کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی؛ لیکن ظاہر میں گمراہ فرقوں کے ساتھ مشابہت اور موافقت لازم آئے گی اور شریعت میں گمراہ فرقوں کے ساتھ ظاہری مشابہت بھی ممنوع ہے۔

فان قيل: فكيف يصح إطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع؟ قلنا: بالإجماع وهو من أدلة الشرع. وقد يقال: إن الله تعالى والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب، وإذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذن باطلاق ما يراد به من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلزم معناه، وفيه نظر.

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے: تو کیسے صحیح ہوگا موجود، اور واجب، اور قدیم اور اس کے مثل کا اطلاق جس کے ساتھ شریعت وارد نہیں ہوئی ہے؟ ہم کہیں گے: اجماع کی وجہ سے، اور وہ شریعت کے دلائل میں سے ہے۔

اور کبھی کہا جاتا ہے: بے شک اللہ تعالیٰ، اور واجب اور قدیم الفاظ مترادفہ ہیں، اور موجود لازم ہے واجب کے لیے، اور جب شریعت وارد ہو کسی اسم کے اطلاق کے ساتھ کسی بھی زبان میں تو وہ اجازت ہے ان الفاظ کے اطلاق کی جو اس کے ہم معنی ہوں (خواہ وہ) اسی زبان کے ہوں یا دوسری زبان کے، اور ان الفاظ (کے اطلاق کی بھی اجازت ہے) جو اس کے معنی کو لازم ہوں، اور اس میں نظر ہے۔

اللہ تعالیٰ پر موجود، قدیم، واجب وغیرہ کے اطلاق کی وجہ: فان قيل: ما قبل میں یہ کہا گیا تھا کہ اگر جسم

اور جو ہر سے قائم بالذات اور موجود لانی موضوع کے معنی مراد ہوں تب بھی ان الفاظ کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر ممنوع ہے اور ممنوع ہونگی ایک وجہ یہ بیان کی گئی تھی کہ شریعت میں یہ الفاظ اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال نہیں ہوئے ہیں، اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے یہاں سے اسی کو ذکر کر رہے ہیں۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر جسم اور جوہر کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر اس وجہ سے ممنوع ہے کہ یہ الفاظ شریعت میں وارد نہیں ہوئے، تو واجب، قدیم اور موجود وغیرہ کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کیسے درست ہوگا؟ کیوں کہ یہ الفاظ بھی تو شریعت میں وارد نہیں ہوئے ہیں۔

قلنا الخ: جواب یہ ہے کہ انکا جواز اجماع سے ہے اور اجماع اولہ شرع میں سے ہے۔
قولہ: وقد يقال: بعض نے اعتراض مذکور کا دوسرا جواب دیا ہے یہاں سے اسی کو ذکر کر رہے ہیں اور یہ جواب چونکہ شارح کے نزدیک صحیح نہیں ہے اس لیے اس کو صیغہ تملیض یعنی یقال سے ذکر کر رہے ہیں۔

اس جواب کی تقریر یہ ہے کہ واجب اور قدیم یہ دونوں لفظ اللہ کے مترادف اور ہم معنی الفاظ ہیں اور موجود واجب کے لیے لازم ہے۔ اور شریعت جب کسی زبان کے کسی لفظ کا اللہ تعالیٰ پر اطلاق کرے تو یہ اجازت ہے ان تمام الفاظ کے اطلاق کی جو اس کے ہم معنی ہیں اسی طرح ان الفاظ کی بھی جن کو اس کے معنی مستلزم ہوں خواہ وہ الفاظ اسی زبان کے ہوں یا دوسری زبان کے؛ پس جب باری تعالیٰ پر لفظ اللہ کا اطلاق ثابت ہے تو اب ہمارے لیے ان تمام الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہے جو لفظ اللہ کے ہم معنی ہیں جیسے واجب اور قدیم، اسی طرح ان الفاظ کے اطلاق کی بھی اجازت ہے جو اللہ کے معنی کے لیے لازم ہیں جیسے موجود۔

وفیہ نظر: اور اس جواب میں نظر ہے یعنی قد یقال سے جو جواب ذکر کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہے شارح (علامہ تفتازانی) تو اتنا کہہ کر خاموش ہو گئے، اور یہ نہیں بتایا کہ یہ جواب محل نظر کیوں ہے؟
البتہ شارحین نے اس کی چند وجوہ بیان کی ہیں:

ایک تو یہ کہ اس جواب میں اللہ واجب اور قدیم کو مترادف کہا گیا ہے جو صحیح نہیں ہے کیوں کہ مترادف ہونے کے لیے معنی میں اتحاد ضروری ہے اور ان الفاظ کے معانی مختلف ہیں، لفظ اللہ تو علم ہے ذات باری تعالیٰ کا اور لغوی اعتبار سے اس کے بہت سے معانی بیان کیے گئے ہیں۔ اور واجب اس کو کہتے ہیں جس کا عدم محال ہو یا جو اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو۔ اور قدیم وہ ہے جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو یعنی جو ہمیشہ سے ہو۔

دوسری وجہ اس جواب کے صحیح نہ ہونے کی یہ ہے کہ اس جواب میں تمام مترادف الفاظ کو ایک درجہ میں

رکھا گیا ہے۔ اسی طرح لازم و ملزوم کا حکم ایک بیان کیا گیا ہے، حالاں کہ یہ بات علی الاطلاق درست نہیں ہے؛ کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ شریعت نے جس لفظ کا باری تعالیٰ پر اطلاق کیا ہے وہ اللہ کے شایان شان ہو اور اس میں کوئی بے ادبی وغیرہ نہ ہو۔ لیکن دوسرے الفاظ جو اس کے ہم معنی ہوں یا اس کے معنی کے لیے لازم ہوں وہ اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہ ہوں ان میں بے ادبی پائی جاتی ہو، یا وہ کسی نقص اور عیب کی جانب مشیر ہوں؛ تو ایسی صورت میں ان کا اطلاق باری تعالیٰ پر کیسے جائز ہوگا؟ مثلاً: ان الله تعالى خالق كل شيء و يلزمه ان يكون خالق القردة و الخنازير مع انه لا يجوز إطلاقه عليه تعالى . و كذا يطلق عليه العالم و لا يطلق عليه العاقل أو العارف أو الفقيه وإن كان بينهما تقارباً. (النبراس و النعمانی).

(ولا مُصَوِّر) ای ذی صورت و شکل مثل صورة انسان أو فرس لأن تلك من خواص الأجسام تحصل لها بواسطة الكميات و کیفیات و إحاطة الحدود و النهايات (ولا محدود) ای ذی حد و نهاية (ولا معدود) ای ذی عدد و کثرة یعنی ليس محلاً للكميات المتصلة كالمقادير و لا المنفصلة كالأعداد و هو ظاهر.

ترجمہ: اور نہ وہ مصور ہے یعنی صورت اور شکل والا انسان یا گھوڑے کی صورت کے مثل، اس لیے کہ یہ اجسام کی خصوصیات میں سے ہے جو ان کو حاصل ہوتی ہے کمیات و کیفیات اور حدود و نہایات کے احاطہ کرنے کے واسطے سے، اور نہ وہ محدود ہے یعنی حد اور نہایت والا، اور نہ وہ معدود ہے یعنی عدد اور کثرت والا، یعنی وہ کمیات متصلہ کا محل نہیں ہے جیسے مقادیر اور نہ کمیات منفصلہ کا جیسے اعداد اور وہ ظاہر ہے۔

ولا مُصَوِّر الخ: اللہ تعالیٰ مصور نہیں ہے یعنی مخلوق کی طرح اللہ تعالیٰ شکل و صورت والے نہیں ہیں کیوں کہ شکل کہتے ہیں: اس ہیئت کو جو ایک یا چند حدود اور نہایات کے کسی مقدار کا احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شکل کے تحقق کے لئے ہیئت بھی ضروری ہے جو کیفیات کے قبیل کی چیز ہے اور مقدار بھی ضروری ہے جو کمیات کے قبیل سے ہے اور حدود و نہایات کے ذریعہ احاطہ بھی ضروری ہے؛ لہذا شکل اسی شئی کو حاصل ہوگی جو کیفیات اور کمیات والی ہو اور محدود اور متناہی ہو اور ایسی چیزیں اجسام ہیں پس شکل و صورت کے ساتھ متصف ہونا جسم کا خاصہ ہے اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں؛ لہذا وہ شکل و صورت سے بھی منزہ اور پاک ہیں۔

ولا محدود: اس کی کوئی حد اور کنارہ نہیں ہے۔ اس کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ اس کی کوئی حد (یعنی ایسی تعریف جو حقیقت و ماہیت پر دلالت کرنے والی ہو) نہیں بیان کی جاسکتی؛ مگر شارح نے صرف پہلے معنی بیان کیے ہیں۔

ولا مَعْدُود: وہ عدد اور کثرت والا نہیں ہے یعنی اللہ تعالیٰ پر کسی عدد کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ عدد کا اطلاق اس پر ہو سکتا ہے جس میں ذات کے اعتبار سے یا اجزاء کے اعتبار سے یا جزئیات کے اعتبار سے کثرت ہو اور اللہ تعالیٰ ہر قسم کی کثرت سے بالکل پاک ہیں۔

سوال: واحد یعنی ایک کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کیا جاتا ہے اور ایک بھی تو عدد ہے۔

جواب: اصح قول کے موافق ایک عدد نہیں ہے عدد کی ابتداء دو سے ہوتی ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیں الفرائد البہیہ: ۳۰۵) اور اگر ایک کو عدد مان لیا جائے تب بھی کوئی اشکال نہیں؛ کیوں کہ عدد کی نفی سے مقصود کثرت کی نفی ہے اور ایک میں کثرت نہیں پائی جاتی ہے۔

بمعنی لیس مَحَلِّ الخ شارح کی اس عبارت کو سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ فلاسفہ کے نزدیک نو (۹) اعراض ہیں جن میں سے ایک گم ہے جس کی تعریف یہ ہے: ”هو عرض يقبل القسمة لداقته“ وہ ایسا عرض ہے جو بذات خود تقسیم کو قبول کرے۔

گم کی اقسام: پھر گم کی دو قسمیں ہیں کم متصل اور کم منفصل، گم متصل: وہ عرض ہے جس کو جب دو برابر یا کم و بیش حصوں میں تقسیم کیا جائے تو دونوں حصوں کے بیچ میں کوئی ایسی حد ہو جو دونوں میں مشترک ہو یعنی وہ حد ایک حصے کا منہا ہو اور دوسرے کا مبداء۔ مثلاً: ایک گز کے خط کو دو برابر یا کم و بیش حصوں میں اگر تقسیم کیا جائے تو بیچ میں نقطہ حد مشترک ہوگا جو ایک کا مبداء ہوگا اور دوسرے کا منہا،

کم متصل کی اقسام: پھر کم متصل کی دو قسمیں ہیں: مقدار اور زمانہ، اگر سارے اجزاء ایک ساتھ پائے جاتے ہوں تو وہ مقدار ہے اور اگر ایک ساتھ نہ پائے جاسکتے ہوں تو وہ زمانہ ہے، زمانہ کے اجزاء ایک ساتھ نہیں پائے جاسکتے، ماضی تو گزر گیا اور مستقبل ابھی آیا نہیں ہے۔

﴿پھر مقدار کی تین قسمیں ہیں جسم تعلیمی، سطح، اور خط﴾

جسم تعلیمی: وہ کم متصل ہے جو تینوں جہت میں تقسیم کو قبول کرتا ہے۔ اور سطح جسم کے کنارے کو کہتے ہیں جو صرف دو جہتوں میں تقسیم کو قبول کرتا ہے۔ اور خط سطح کے کنارے کو کہتے ہیں جو صرف ایک جہت میں تقسیم کو قبول کرتا ہے پس جسم تعلیمی، سطح، خط اور زمانہ یہ سب کمیات متصلہ ہیں جن میں سے پہلے تین کو مقدار کہا جاتا ہے۔ کم منفصل: وہ عرض ہے جس کو جب تقسیم کیا جائے تو اس کے دونوں حصوں کے درمیان کوئی حد مشترک نہ ہو اور وہ

اعداد ہیں۔ مثلاً دس کے عدد کو اگر دو برابر حصوں میں تقسیم کیا جائے تو دو پانچ وجود میں آئیں گے اور کوئی عدد ان دونوں کے درمیان مشترک نہ ہوگا، اسی طرح کم و بیش حصوں میں تقسیم کیا جائے تب بھی کوئی عدد ان میں مشترک نہ ہوگا (معین الفلفہ: ۷۹)

جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب سنئے کہ شارح ”فرماتے ہیں کہ ماتن رحمہ اللہ کے قول ”وَلَا مَحْدُود“ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کمیات متصلہ مثلاً مقادیر (جسم تعلیمی، سطح، خط) کا محل نہیں ہے اور ”وَلَا مَعْدُود“ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کمیات منفصلہ یعنی اعداد کا محل نہیں ہے۔

وہو ظاہر: اور یہ بات بالکل ظاہر ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا کمیات متصلہ اور منفصلہ کا محل نہ ہونا بالکل ظاہر ہے، کمیات متصلہ (یعنی جسم تعلیمی، سطح، خط وغیرہ) کا محل نہ ہونا تو اس وجہ سے ظاہر ہے کہ یہ سب کم کی اقسام ہیں جو بذات خود تقسیم کو قبول کرتا ہے لہذا ان کا محل بھی وہی ہوگا جو قابل تقسیم ہو، نیز خط کہتے ہیں سطح کے کنارے کو اور سطح کہتے ہیں جسم کے کنارے کو پس ان کا محل وہی ہوگا جو محدود اور متناہی ہو اور اللہ تعالیٰ کی ذات لامحدود اور لامتناہی ہے اسی طرح وہ تجزی اور تقسیم سے بھی پاک ہے پس وہ ان اعراض کا محل کیسے ہو سکتا ہے؟

اور کمیات منفصلہ یعنی اعداد کا محل نہ ہونا اس وجہ سے ظاہر ہے کہ ان کا محل وہی چیزیں ہو سکتی ہیں جن میں کثرت ہو اور اوپر معلوم ہو چکا کہ اللہ تعالیٰ میں کثرت نہیں ہے نہ ذات کے اعتبار سے نہ اجزاء کے اعتبار سے اور نہ جزئیات کے اعتبار سے، پس وہ اعداد کا محل کیسے ہو سکتے ہیں؟

(وَلَا مُتَبَعِّضٌ وَلَا مُتَجَزِّئٌ) اِی ذِی اِبْعَاضٍ وَاَجْزَاءٍ (وَلَا مُتَرَكِّبٌ مِنْهَا) لِیَمَافِی کُلِّ ذَٰلِکَ مِنَ الْاِحْتِیاجِ الْمُنَافِی لِلْوُجُوبِ، فَمَا لَهُ اَجْزَاءٌ یُسَمَّی بِاِعْتِبَارِ تَأْلِیْفِہِ مِنْهَا مُتَرَكِّبًا، وَبِاِعْتِبَارِ اِنْحِلَالِہِ اِلَیْہَا مُتَبَعِّضًا وَ مُتَجَزِّیًا (وَلَا مُتَنَآہٍ) لِأَنَّ ذَٰلِکَ مِنْ صِفَاتِ الْمَقَادِیْرِ وَالْاَعْدَادِ.

ترجمہ: اور نہ وہ متبعض ہے اور نہ متجزی، یعنی ابغاض اور اجزاء والا، اور نہ وہ ان سے مرکب ہے اس وجہ سے کہ ان میں سے ہر ایک کے اندر احتیاج (پایا جاتا) ہے جو واجب ہونے کے منافی ہے پس وہ شئی جس کے لیے اجزاء ہوں، اس کے مرکب ہونے کے اعتبار سے ان اجزاء سے، اس کا نام رکھا جاتا ہے مرکب۔ اور اس کے ان کی طرف تحلیل ہونے کے اعتبار سے (اس کا نام رکھا جاتا ہے) متبعض اور متجزی۔ اور نہ وہ متناہی ہے اس لئے کہ یہ مقادیر اور اعداد کی صفات میں سے ہے۔

قوله: وَلَا مُتَبَعِّضٌ وَلَا مُتَجَزِّئٌ: اللہ تعالیٰ ابغاض اور اجزاء والے نہیں ہیں، ابغاض اور اجزاء دونوں کے معنی

ایک ہیں

وَلَا مُتْرَكِبٌ مِنْهَا: اور نہ وہ ان سے یعنی ابعاض و اجزاء سے مرکب ہیں۔

لَمَّا فِي كُلِّ ذَلِكَ اِلْحَ کیوں کہ ان میں سے ہر ایک کے اندر اجزاء کی جانب احتیاج پایا جاتا ہے جو واجب ہونے کے منافی ہے؛ کیونکہ جو شی اجزاء والی ہوتی ہے یا ان سے مرکب ہوتی ہے وہ اپنے وجود میں اجزاء کی محتاج ہوتی ہے اور محتاج ہونا واجب الوجود ہونے کے منافی ہے پس اللہ تعالیٰ جو واجب الوجود ہیں وہ متبعض و متجزی یا مترکب کیسے ہو سکتے ہیں؟

فَمَا لَهُ أَجْزَاءٌ: یہاں سے شارح (علامہ تفتازانی) مترکب اور متبعض و متجزی میں فرق بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ دونوں میں فرق حقیقی نہیں صرف اعتباری ہے۔ جس شی کے لیے اجزاء ہوں تو اس اعتبار سے کہ وہ اجزاء سے مؤلف اور ان کا مجموعہ ہے اس کو مترکب کہتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے کہ اگر اس کو تحلیل و تقسیم کیا جائے تو وہ ان اجزاء میں تبدیل ہو جائے گی اس کو متبعض اور متجزی کہتے ہیں۔

فائدہ: انحلال کے معنی ہیں ہیئت ترکیبیہ کا زائل ہو جانا یعنی اجزاء کے جمع ہونے اور باہم ملنے سے جو صورت حاصل ہوتی ہے اس صورت کا زائل ہو جانا اور اجزاء کا الگ الگ ہو جانا۔

قنبیہ: شارح نے متبعض اور متجزی میں کوئی فرق نہیں بیان کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں مترادف ہیں۔ اور بعض نے ان دونوں میں فرق بیان کیا ہے بایں طور کہ شی جن اجزاء سے مؤلف اور مرکب ہوا اگر انہیں اجزاء کی جانب اس کی تحلیل و تقسیم ہو تو وہ متجزی ہے۔ اور متبعض عام ہے خواہ انہی اجزاء کی طرف اس کی تحلیل ہو یا دوسرے اجزاء کی طرف، دونوں کو متبعض کہا جائے گا۔

(وَلَا يَوْصَفُ بِالْمَاهِيَّةِ) أَيِ الْمُجَانَسَةِ لِلْأَشْيَاءِ لِأَن مَعْنَى قَوْلِنَا: مَا هُوَ؟ مِنْ أَىِّ جِنْسٍ هُوَ وَالْمُجَانَسَةُ تَوْجِبُ التَّمَايُزَ عَنِ الْمُتَجَانَسَاتِ بِفُصُولٍ مَقْوُومَةٍ فَيَلْزِمُ التَّرَكِيبُ (وَلَا بِالْكِيفِيَّةِ) مِنَ اللَّوْنِ وَالطَّعْمِ وَالرَّائِحَةِ وَالْحَرَارَةِ وَالْبُرُودَةِ وَالرُّطُوبَةِ وَالْيُبُوسَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْأَجْسَامِ وَتَوَابِعِ الْمَزَاجِ وَالتَّرَكِيبِ.

ترجمہ: اور نہیں متصف کیا جاتا ہے اسکو ماہیت کے ساتھ یعنی اشیاء کے ہم جنس ہونے کے ساتھ اس لیے کہ ہمارے قول ماہو کے معنی ہیں کس جنس سے ہے وہ؟ اور ہم جنس ہونا واجب کرتا ہے ہم جنس چیزوں سے جدا ہونے کو فصول مقومہ کے ذریعہ پس ترکیب لازم آئے گی۔

اور نہ کیفیت کے ساتھ یعنی رنگ، اور مزہ، اور حرارت، اور برودت، اور تری، اور خشکی وغیرہ کے ساتھ جو اجسام کی صفات اور مزاج کے توابع میں سے ہیں۔

قوله: ولا يُوصَفُ بِالْمَاهِيَةِ: (۱) ماہیة کا لفظ منسوب ہے ماحو کی طرف یعنی یاء نسبتی اور تاء کا اضافہ کر کے یہ لفظ بنایا گیا ہے، اور بعض نسخوں میں مائیة ہمزہ کے ساتھ اس صورت میں یہ منسوب ہوگا۔ مائی کی طرف ہمزہ اور تاء کے اضافہ کے ساتھ، (تفصیل کے لیے صفحہ: ۶۸ کا حاشیہ ملاحظہ فرمائیں)

اس کے بعد جاننا چاہیے کہ ماہیة کا لفظ مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے مگر شارح رحمہ اللہ نے اس کی تفسیر کی ہے مجانسة الأشياء سے؛ کیوں کہ اس مقام کے مناسب یہی معنی تھے۔ اور المجانسة کے معنی ہیں المشاركة فی الجنس یعنی ہم جنس ہونا۔ اور جنس کے دو معنی ہیں ایک لغوی، دوسرے اصطلاحی اور منطقی، پس المجانسة کے بھی دو معنی ہوں گے ایک: المشاركة فی الجنس اللغوی، دوسرے: المشاركة فی الجنس الاصطلاحی۔

جنس اصطلاحی یعنی منطقی کی تعریف: ہو کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق۔ اور جنس لغوی کی تعریف ہے: ما یدل علی متعدد بالفاظ دیگر: ہو کلی مقول علی کثیرین یعنی جو متعدد چیزوں پر دلالت کرے اور بہت سی چیزوں کو شامل ہو خواہ وہ چیزیں مختلف الحقائق ہوں یا متفق الحقائق، اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جنس لغوی عام ہے جنس اصطلاحی سے، جیسے انسان جنس لغوی ہے کیوں کہ یہ زید عمر بکر اور اس طرح کے بہت سے افراد پر بولا جاتا ہے لیکن اصطلاحی اعتبار سے اس کو جنس نہیں کہہ سکتے بلکہ اصطلاحی اعتبار سے یہ نوع ہے اور حیوان جنس ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ یہاں پر مجانسة کے کون سے معنی مراد ہیں؟ تو ظاہر یہ ہے کہ شارح کی مراد مجانسة اصطلاحیہ ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے مجانسة سے پاک ہونے کی دلیل آگے چل کر شارح نے یہ بیان فرمائی ہے کہ مجانسة واجب کرتی ہے تمایز کو، ہم جنس چیزوں سے فصول مقومہ کے ذریعے، یعنی شئی اپنی ہم جنس اشیاء سے ممتاز ہونے کے لیے فصول مقومہ کی محتاج ہوتی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ مجانسة اصطلاحیہ یعنی مشارکة فی الجنس الاصطلاحی، ہی فصول مقومہ کے ذریعہ تمایز کو واجب کرتی ہے نہ کہ مجانسة لغویہ۔

(۱) وأما الامتناع عن اطلاق اسم الماهية فلهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة يقال: ما هذا الشيء ای من ائی جنس هو؟ قال الشيخ أبو منصور رحمه الله تعالى: إن سألنا سائل عن الله تعالى ما هو؟ قلنا: إن أردت ما اسمه، فالله: الرحمن الرحيم، وإن أردت ما صفته، فسميع بصير، وإن أردت ما فعله، فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه، وإن أردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس (شرح المقاصد: ۶۸/۲)

قوله: لان معنی قولنا: یہاں سے شارح ماہیہ کی تفسیر مجانست سے کرنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ماہیہ ماہو سے بنا ہے ماہو میں یا ئے نسبتی لگادی اور تا کا اضافہ کر دیا تو ماہیہ بن گیا پس ماہیہ کے معنی ہوں گے: المنسوب الی ماہو، یعنی ماہو کے ذریعہ جس کے بارے میں سوال کیا جائے، یا جوشی ماہو کے جواب میں واقع ہو۔ اور ماہو کے ذریعہ جس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اور ہمارے قول: ماہو؟ کے معنی ہیں: من ای جنس هو؟ لہذا ماہیہ جو ماہو سے بنا ہے اس کے معنی بھی جنس اور مجانست کے ہوں گے اور اللہ تعالیٰ کے ماہیہ کے ساتھ متصف نہ ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کی کوئی جنس نہیں ہے اور نہ وہ کسی شئی کے ہم جنس ہے۔

قوله: والمجانسة تو جب الخ:۔ یہ اللہ تعالیٰ کے مجانست سے پاک ہونے کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جوشی مجانست کے ساتھ متصف ہوتی ہے یعنی جوشی کسی شئی کی ہم جنس ہوتی ہے تو وہ ہم جنس چیزوں سے ممتاز ہونے کے لیے فضول مقومہ کی محتاج ہوتی ہے۔ مثلاً انسان اور دیگر حیوانات گھوڑا، بیل، بکری وغیرہ میں مجانست ہے یعنی سب کی جنس ایک ہے اور وہ حیوان ہے؛ تو اب انسان کو دیگر حیوانات سے ممتاز کرنے کے لیے ضرورت ہے فصل کی اور وہ ناطق ہے، پس انسان اپنے ہم جنسوں سے ممتاز ہونے کے لئے فصل یعنی ناطق کا محتاج ہے، اسی طرح اگر باری تعالیٰ مجانست کے ساتھ متصف ہوں تو ہم جنسوں سے ممتاز ہونے کے لئے فصل کی ضرورت پڑے گی پس اللہ تعالیٰ کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔

فائدہ: فضول مقومہ کے معنی ہیں وہ فصلیں جوشی کی ماہیت میں داخل ہوں اور جن کے ذریعہ جوشی وجود میں آتی ہو، مقوم کے لغوی معنی ہیں: قائم کرنے والا، سیدھا کرنے والا، اور اصطلاح میں مقوم اس کو کہتے ہیں: جوشی کی ماہیت میں داخل ہو اور جس کے ذریعہ جوشی وجود میں آتی ہو۔ جنس چونکہ ایک مبہم شئی ہوتی ہے جب تک اس کے ساتھ فصل کا انضمام نہ ہو اس وقت تک کوئی ماہیت وجود میں نہیں آتی۔ مثلاً: حیوان کے ساتھ جب تک ناطق کا انضمام نہ ہو اس وقت تک انسان وجود میں نہیں آ سکتا، پس فصل کے ذریعہ جس طرح شئی اپنے ہم جنس چیزوں سے ممتاز ہوتی ہے اسی طرح اس کے ذریعہ جوشی کا وجود اور تحقق بھی ہوتا ہے اس بنا پر فصل کو مقوم کہا جاتا ہے۔

قوله: ولا بالكيفية: اور نہ کیفیت کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے یعنی رنگ، مزہ، بو، گرمی، سردی، تری، خشکی وغیرہ کے ساتھ، جو اجسام کی صفات اور مزاج کے توابع میں سے ہیں۔

مزاج کے لغوی معنی ملنے کے ہیں۔ اور اصطلاح میں مزاج اس معتدل اور نئی کیفیت کو کہتے ہیں جو عناصر کے باہم ملنے اور ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے کے بعد حاصل ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ کیفیات جسم کی

صفات اور خصوصیات میں سے ہیں اور مزاج کے تابع ہیں کیوں کہ یہ کیفیت جسم میں اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب وہ مختلف عناصر سے مرکب ہوتا ہے اور اس میں ایک نئی اور معتدل کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جس کا نام مزاج ہے اور جو فی سبط ہوتی ہے یعنی مختلف عناصر سے مرکب نہیں ہوتی وہ ان کیفیات سے خالی ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ذات بھی ترکیب سے پاک ہے؛ لہذا وہ بھی ان کیفیات سے خالی ہوگی۔

(وَلَا يَتِمَكَّنُ فِي مَكَانٍ) لِأَنَّ التَّمَكُّنَ عِبَارَةٌ عَنْ نُفُوذِ بَعْدٍ فِي آخَرٍ مُتَوَقِّعٍ أَوْ مُتَحَقِّقٍ يُسَمُّونَهُ الْمَكَانَ وَالْبُعْدَ عِبَارَةً عَنْ امْتِدَادٍ قَائِمٍ بِالْجِسْمِ، أَوْ بِنَفْسِهِ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِوُجُودِ الْخَلَائِءِ، وَاللَّهُ تَعَالَى مُنَزَّاهٌ عَنِ الْاِمْتِدَادِ وَالْمَقْدَارِ لَا سِتْلَازِمَهُ التَّجْزِئُ.

ترجمہ :- اور وہ کسی مکان میں متمکن نہیں ہے اس لیے کہ تمکن نام ہے کسی بعد کے داخل ہونے کا دوسرے بعد میں جو موہوم ہے یا متحقق ہے جس کا وہ لوگ مکان نام رکھتے ہیں۔ اور بعد نام ہے اس امتداد کا جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے یا بذات خود (قائم ہوتا ہے) ان لوگوں کے نزدیک جو خلأ کے وجود کے قائل ہیں، اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے پاک ہیں اس کے مستلزم ہونے کی وجہ سے تجزی کو۔

اللہ تعالیٰ کسی مکان میں نہیں ہیں: وَلَا يَتِمَكَّنُ فِي مَكَانٍ: تمکن کے معنی ہیں: کسی مکان میں جاگزیں ہونا اس اعتبار سے لا يتمکن کے بعد فی مکان کہنے کی ضرورت نہیں تھی؛ لیکن چونکہ تمکن کے دوسرے معنی قدرت کے بھی ہیں اور یہ معنی اس جگہ مراد نہیں اس لیے فی مکان کا اضافہ کر دیا تاکہ دوسرے معنی سے احتراز ہو جائے۔ اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تمکن اس جگہ اپنے پورے معنی میں مستعمل نہیں ہے بلکہ صرف وجود اور حصول کے معنی میں ہے۔ اس کے بعد شارح کی عبارت کو سمجھنے پر پہلے چند باتیں ذہن میں رہنی ضروری ہیں۔

پہلی بات: بُعد اور امتداد کی تعریف و اقسام: لفظ بعد کے لغوی معنی دوری کے ہیں اور امتداد کے لغوی معنی درازگی اور پھیلاؤ کے ہیں۔ اور اصطلاح میں بعد یا امتداد کے دو معنی ہیں:

(۱) ایک معنی تو طول، عرض اور عمق کے ہیں یعنی جسم میں جو لمبائی، چوڑائی اور موٹائی ہوتی ہے ان میں سے ہر ایک کو بعد یا امتداد کہتے ہیں۔ بعد کی جمع ابعاد ہے، ابعاد ثلاثہ طول عرض اور عمق کو کہتے ہیں۔ یہ بعد چونکہ جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس لیے اس کو بعد عرضی بھی کہتے ہیں، حکماء کے نزدیک یہ بعد جسم میں حقیقہ موجود ہوتا ہے اور متکلمین کے نزدیک یہ بعد موہوم ہے یعنی ایک خیالی چیز ہے اس کا حقیقی وجود نہیں ہے۔

(۲) بعد و امتداد کے دوسرے معنی خلأ کے ہیں۔ خلأ لغت میں خالی جگہ کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح میں اس سے

مراد وہ جگہ ہے جس کو کوئی جسم پر کئے ہوتا ہے، جیسے: حوض کے اندر کی وہ جگہ جس کو پانی پر کیے ہو۔ اور کمرہ کے اندر کی وہ جگہ جس کو آدمی پر کیے ہو، متکلمین اور اشراقیہ کے نزدیک اسی خلاء کا نام مکان ہے؛ لیکن متکلمین کے نزدیک یہ خلاء بھی موہوم اور خیالی چیز ہے اس کا حقیقہ وجود نہیں ہے اور اشراقیہ کے نزدیک یہ خلاء موجود ہے اور قائم بنفسہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ بعد و امتداد کی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے جس کو بعدِ عرضی کہتے ہیں۔ اور یہ بعدِ حکماء کے نزدیک جسم میں حقیقہ موجود ہوتا ہے۔ اور متکلمین کے نزدیک موہوم اور خیالی چیز ہے اس کو حقیقہ کوئی وجود نہیں ہے۔

اور بعد و امتداد کی دوسری قسم وہ ہے جس کی تفسیر خلاء سے کی جاتی ہے اور جس کا مکان نام رکھا جاتا ہے۔ متکلمین کے نزدیک بعد اس معنی کے اعتبار سے بھی موہوم اور خیالی چیز ہے، البتہ اشراقیہ کے نزدیک اس کا حقیقی وجود ہے اور قائم بنفسہ ہے۔

دوسری بات: خلاء کے جواز میں اختلاف ہے: ایک بات یہ ذہن میں رہے کہ خلاء کے وجود کے جواز میں اختلاف ہے، مثلاً یہ کے نزدیک اس کا وجود محال ہے۔ اور متکلمین و اشراقیہ خلاء کے وجود کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اور اوپر بعد و امتداد کی جو دو قسمیں کی گئی ہیں وہ متکلمین و اشراقیہ کا مذہب ہے جو خلاء کے وجود کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اور یہ لوگ اسی خلاء کا نام مکان رکھتے ہیں لیکن متکلمین کے نزدیک خلا موہوم اور خیالی چیز ہے اور اشراقیہ اس کو حقیقہ موجود مانتے ہیں۔ اور جو لوگ خلاء کے وجود کو محال کہتے ہیں ان کے نزدیک بعد و امتداد کے صرف پہلے معنی ہیں جس کو بعدِ عرضی کہتے ہیں اور مکان کی تعریف وہ دوسری کرتے ہیں۔

اس تفصیل کے بعد شارحؒ کی عبارت کی تشریح یہ ہے کہ تمکن نام ہے: ایک بعد کے داخل ہونے اور سما جانے کا دوسرے بعد میں جو موہوم ہے یا موجود ہے جس کا وہ لوگ مکان نام رکھتے ہیں، اس میں پہلے بعد سے مراد بعدِ عرضی ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اور دوسرے بعد سے مراد خلاء ہے جس کا وہ لوگ مکان نام رکھتے ہیں۔ اور شارحؒ کا قول: متوہم أو متحقق دوسرے بعد کی صفت ہے اس کے ذریعہ متکلمین اور اشراقیہ کے اختلاف کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے۔ اور یُسْمُونہ کی ضمیر منصوب دوسرے بعد کی طرف راجع ہے۔

قولہ: والبعء عبارة الخ: یہاں سے شارحؒ (علامہ تفتازانی) دونوں قسم کے بعد کی تعریف کر رہے ہیں، پس شارحؒ کا قول "البعء عبارة عن امتداد قائم بالجسم" پہلے بعد کی تعریف ہے جس کو بعدِ عرضی کہتے ہیں اور "أو قائم بنفسہ" یہ دوسرے بعد کی تعریف ہے جس کو مکان کہا جاتا ہے اور لفظ أو تنويع کے لیے ہے، نہ کہ شک

کے لیے تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک بعد تو وہ امتداد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اور دوسرا بعد وہ امتداد ہے جو بذات خود قائم ہوتا ہے۔

قوله: عند القائلين بوجود الخلاء: اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بعد کی یہ اقسام و تعریفات ان لوگوں کے نزدیک ہے جو خلاء کے وجود کے قائل ہیں۔

تنبیہ: اوپر یہ بات آچکی ہے کہ متکلمین کے نزدیک خلاء موہوم ہے اس کا حقیقی وجود نہیں ہے۔ اور اشراقیہ کے نزدیک خلاء حقیقہ موجود ہے، پس اگر اس جگہ وجود کا لفظ عام ہو حقیقی اور خیالی دونوں کو، تب تو عند القائلين بوجود الخلاء کا مصداق متکلمین اور اشراقیہ دونوں ہوں گے۔ اور اگر وجود سے مراد وجود حقیقی ہو تو اس عبارت کا مصداق صرف اشراقیہ ہوں گے۔ اور یہ کہا جائے گا کہ شارح نے متکلمین کے مذہب کو بیان نہیں کیا۔ اور اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ خلاء کے وجود کو جائز قرار دینے اور بعد کی دو قسمیں کرنے میں متکلمین چوں کہ اشراقیہ کے ساتھ ہیں، اختلاف صرف اس میں ہے کہ وہ موہوم ہے یا موجود۔ تو اشراقیہ کے مذہب کو بیان کرنے کے بعد متکلمین کے مذہب کو سمجھنا کوئی مشکل نہیں رہا، معمولی توجہ سے متکلمین کا مذہب معلوم ہو سکتا ہے اس لیے اس کو بیان نہیں کیا، متکلمین کے مذہب کے موافق پہلے بعد کی تعریف یہ ہوگی: هو امتداد موہوم مفروض فی الجسم۔ اور دوسرے بعد کی تعریف یہ ہوگی: هو امتداد موہوم قائم بنفسه۔

قوله: الله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار: یعنی جب ممکن نام ہے ایک بعد کے دوسرے بعد میں داخل ہونے اور سما جانے کا؛ تو ممکن وہی شئی ہو سکتی ہے جو بعد و امتداد والی ہو اور اللہ تعالیٰ بعد و امتداد سے پاک ہیں؛ کیوں کہ یہ تجزی اور انقسام کو مستلزم ہے اور اللہ تعالیٰ تجزی اور انقسام سے مبرا ہیں؛ لہذا ممکن سے بھی منزہ ہوں گے۔

قوله عن الامتداد والمقدار: امتداد کے معنی اوپر گذر چکے۔ اور مقدار کے معنی بھی امتداد ہی کے ہیں دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ مقدار عام ہے خواہ وہ جسم کے ساتھ قائم ہو یا بذات خود قائم ہو اور مقدار خاص اس امتداد کو کہتے ہیں جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے (النمر اس)

فإن قيل: الجوهر الفرد متحيز ولا بُعد فيه وإلا لكان متجزيا، قلنا: المتمكن أخص من المتحيز؛ لأن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد، فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان وأما الدليل على عدم التحيز فهو أنه لو تحيز فإما في الأزل، فيلزم قدم

الحیز، أولاً، فیکون محلاً للحوادث.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے: جو ہر فرد متحیز ہے حالاں کہ اس میں کوئی بعد نہیں ہے ورنہ یقیناً وہ متجزی ہوتا، ہم کہیں گے متمکن انحصار ہے متحیز سے اس لئے کہ حیز: وہ خالی جگہ ہے جو موہوم ہے جس کو کوئی چیز پر کرتی ہے (خواہ وہ امتداد والی ہو یا امتداد والی نہ ہو، پس جو دلیل (اوپر) ذکر کی گئی ہے وہ مکان میں متمکن نہ ہونے پر دلیل ہے، اور بہر حال متحیز نہ ہونے پر دلیل: تو وہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہوں تو یا تو ازل ہی میں (متحیز ہوں گے) پس حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا یا ازل میں متحیز نہیں ہوں گے پس وہ محل حوادث ہوں گے۔

تمکن کی تعریف پر اعتراض: قولہ فان قبل الخ:۔ یہاں سے ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو متمکن کی تعریف پر وارد ہوتا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ تمکن کے جو معنی آپ نے بیان کیے اس کے اعتبار سے متمکن وہی شئی ہوگی جو بعد و امتداد والی ہو۔ اور حیز اور مکان دونوں مترادف اور ہم معنی ہیں؛ لہذا متحیز بھی وہی شئی ہونی چاہئے جو بعد و امتداد والی ہو؛ حالاں کہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ جو ہر فرد یعنی جزء لا متجزی متکلمین کے نزدیک متحیز ہے مگر اس کے باوجود اس میں کوئی بعد و امتداد نہیں ہوتا ہے؛ کیوں کہ وہ غیر متجزی ہوتا ہے یعنی وہ کسی بھی جہت میں قابل تقسیم نہیں ہوتا، نہ طول میں، نہ عرض میں، نہ عمق میں، اگر اس میں بعد ہوتا تو وہ لا محالہ متجزی ہوتا، کیوں کہ ہر بعد والی شئی متجزی ہوتی ہے۔

قولہ: قلنا الخ: جواب کا حاصل یہ ہے کہ اعتراض کا مدار متحیز اور متمکن کے ایک ہونے پر ہے؛ حالاں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ متحیز عام ہے متمکن سے کیوں کہ مکان وہ موہوم خلاء ہے جس کو کوئی ایسی شئی پر کئے ہو جو بعد و امتداد والی ہو۔ اور حیز وہ موہوم خلاء ہے جس کو کوئی شئی پر کیے ہو خواہ وہ بعد و امتداد والی ہو یا بعد و امتداد والی نہ ہو۔

تنبیہ: حیز کبھی مکان کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس اعتبار سے متحیز اور متمکن دونوں ہم معنی ہو جائیں گے اور کبھی حیز مکان سے عام معنی میں استعمال ہوتا ہے اس اعتبار سے دونوں میں فرق ہے۔ بعض نے اول کو حکماء کا مذہب کہا ہے اور دوسرے کو متکلمین کا۔ اور اشکال کا بنی پہلا استعمال ہے اور جواب کی بنیاد دوسرے استعمال پر ہے۔ ایک سوال مقدر اور اس کا جواب: قولہ: فلما ذکر الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب حیز مکان سے عام ہے تو اللہ تعالیٰ کے متمکن نہ ہونے پر جو دلیل پیش کی گئی ہے وہ عدم تحیز پر دلیل نہیں بن سکتی کیونکہ خاص کی لٹی عام کی لٹی کو مستلزم نہیں ہوتی۔

جواب کی تفصیل یہ ہے کہ مذکورہ دلیل تو صرف عدم تمکن کی ہے، رہی بات عدم تحیز کی، تو اس کی دلیل یہ ہے

کہ اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہوں تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو ازل ہی سے متحیز ہوں گے، یا ازل کے بعد، پہلی صورت میں چیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا کیوں کہ ازل ہی سے متحیز ہونے کے لیے ضروری ہے کہ چیز ازل میں موجود ہو اور دوسری صورت میں اس کا تحیز یعنی کون فی الحیز (حیز میں حصول) حادث ہوگا اور اس کے حادث ہونے سے اللہ کا محلت حادث ہونا لازم آئے گا۔

تنبیہ: شارح نے جو یہ فرمایا کہ اگر اللہ تعالیٰ ازل ہی سے متحیز ہوں تو حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اس پر ایک اشکال یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک حیز کا وجود نہیں ہے بلکہ وہ ایک موہوم اور معدوم شیء ہے اور معدوم کا ازل اور قدیم ہونا محال نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حیز سے مراد تحیز ہے جس کے معنی کون فی الحیز کے ہیں یعنی حیز میں حاصل ہونا اور یہ عرض ہے اور عرض کو اشاعرہ کے نزدیک بقاء نہیں ہے مگر تجدد و امثال سے، پس اگر کون فی الحیز قدیم ہو تو ہر کون سے پہلے کوئی کون ماننا پڑے گا لائی نہایت، پس تسلسل لازم آئے گا۔ اور تسلسل محال ہے، لہذا تحیز کا قدیم ہونا بھی محال ہوگا۔

وایضاً إِمَّا أَنْ يُسَاوِيَ الْحِيزَ، أَوْ يَنْقُصَ عَنْهُ، فَيَكُونُ مَتَنَاهِيَا، أَوْ يَزِيدَ عَلَيْهِ فَيَكُونُ مَتَجَزَّيَا، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ فِي مَكَانٍ، لَمْ يَكُنْ فِي جِهَةٍ؛ لَا عِلْوَ وَلَا سِفْلَ وَلَا غَيْرَ هُمَا؛ لِأَنَّهَا إِمَّا حُدُودَ وَأَطْرَافَ لِلْأَمَكِنَةِ، أَوْ نَفْسُ الْأَمَكِنَةِ بِاعْتِبَارِ عُرُوضِ الْإِضَافَةِ إِلَى شَيْءٍ.

ترجمہ: اور نیز یا تو وہ حیز کے مساوی ہوں گے، یا اس سے کم ہوں گے، پس وہ متناہی ہوں گے، یا اس پر زائد ہوں گے پس وہ متجزی ہوں گے۔ اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہیں؛ تو کسی جہت میں بھی نہیں ہوں گے، نہ فوق میں، نہ تحت میں، اور نہ ان دونوں کے علاوہ میں، اس لیے کہ وہ (جہتیں) یا تو مکانوں کے حدود و اطراف ہیں یا عین مکان ہیں کسی چیز کی طرف نسبت کے پیدا ہونے کے اعتبار سے۔

عدم تحیز کی دوسری دلیل: قولہ وایضاً إِمَّا أَنْ يُسَاوِيَ: یہ اللہ تعالیٰ کے متحیز نہ ہونے کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ متحیز ہوں تو وہ حیز کے مساوی ہوں گے یا اس سے کم ہوں گے، یا اس سے زیادہ ہوں گے، پہلی دو صورتوں میں اللہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا؛ کیوں کہ حیز متناہی ہے پس جو شیء اس کے برابر ہوگی یا کم ہوگی وہ بھی متناہی ہوگی۔ اور تیسری صورت میں اللہ کا متجزی اور منقسم ہونا لازم آئے گا کیوں کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ تو وہ ہوگا جو حیز کے اندر ہوگا اور دوسرا حصہ وہ ہوگا جو حیز سے زائد اور خارج ہوگا اور اللہ تعالیٰ تناہی اور تجزی سے پاک ہیں۔ لہذا حیز سے بھی لامحالہ پاک ہوں گے۔

ایک سوال مقدر اور اس کا جواب: قوله: واذا لم يكن في مكان الخ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مانتن رحمہ اللہ نے اللہ تعالیٰ کے مکان میں نہ ہونے کو تو بیان کیا؛ لیکن کسی جہت میں نہ ہونے کو ذکر نہیں کیا؛ حالاں کہ اللہ تعالیٰ جس طرح مکان سے پاک ہیں اسی طرح جہتوں سے بھی پاک ہیں۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ تمکن کی نفی تمام جہات کی نفی کو مستلزم ہے کیونکہ جہت یا تو مکان کے حدود و اطراف کا نام ہے یا خود مکانوں ہی کا، کسی اور چیز کی طرف نسبت پیدا ہونے کے اعتبار سے، پس تمکن کی نفی کسی جہت میں ہونے کی نفی کو بھی مستلزم ہے اس لیے الگ سے اس کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔

فائدہ :- مشہور جہات چھ ہیں: فوق، تحت، یمن، شمال، امام اور خلف، فوق اور تحت کو علو اور سفلی بھی کہتے ہیں فلاسفہ کے نزدیک فوق اور تحت تو حقیقی جہتیں ہیں جو بدلتی نہیں ہیں اور باقی جہتیں اعتباری و اضافی ہیں جو آدمی کی ہیئت کے بدلنے سے بدلتی رہتی ہیں۔ قالوا: الجهة الحقيقية هو الفوق والتحت وما سواها من الجهات كاليمين والشمال فيختلف بتغير وضع الشخص (النوراس). اور متکلمین کے نزدیک تمام جہات اعتباری و اضافی ہیں (۱)

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ شارح رحمہ اللہ کا قول ”لا نهما إما حدود واطراف للامكنة“ یہ فلاسفہ کے مذہب کی طرف اشارہ ہے اور اس میں حدود و اطراف سے مراد محیط اور مرکز ہے، محیط سے مراد فلک الافلاک کی بالائی سطح ہے جو پورے عالم کو محیط ہے اور مرکز سے مراد وہ نقطہ ہے جو عالم کے وسط میں زمین کے اندر فرض کیا گیا ہے جس کو مرکز عالم کہتے ہیں۔ فلاسفہ کے نزدیک اصلی اور حقیقی جہتیں یہی دونوں ہیں؛ کیوں کہ مکان کہتے ہیں بعد و امتداد کو جس کے اندر کوئی جسم داخل ہوتا ہے اور فلاسفہ کے نزدیک امتدادات کے اطراف و نہایات کا نام جہات

(۱) قوله: انه تعالى ليس مختصا بجهة لان الجهات البست التي هي الفوق والتحت واليمين والشمال والإمام والخلف حادثة باحداث الانسان ونحوه مما يمشى على رجلين كالطير فان معنى الفوق ما يحاذي رأسه من فوقه والسفل ما يحاذي رجله من جهة الأرض واليمين ما يحاذي القوي يديه غالباً والشمال مقابلها، والإمام ما يحاذي جهة الصدر التي يُبصر منها ويتحرك اليها والوراء مقابلها. ومعنى الفوق فيما يمشى على أربع أو على بطنه ما يحاذي ظهره من فوقه فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر. ثم الجهات اعتبارية لا حقيقية لا تبدل، فان النملة اذا مشت على سقف كان الفوق بالنسبة اليها جهة الأرض لانه المحاذي لظهرها ولو كان كل حادث مستديراً كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات لانه لا را من ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه وقد كان تعالى موجوداً في الازل ولم يكن شيء من الموجودات (المسامرة مع المسامرة: ۱۹)

ہے اور تمام امتدادات کی انتہا ہوتی ہے فلک الافلاک کی بالائی سطح پر جو پورے عالم کو محیط ہے اور جس سے اوپر کوئی مخلوق نہیں، پس یہ جہت فوق ہے۔ اور عالم کے وسط میں زمین کے اندر جو نقطہ فرض کیا گیا ہے جس کو مرکز عالم کہتے ہیں وہ جہت تحت ہے کیوں کہ اس سے نیچے کوئی چیز نہیں ہے۔ (۱)

اور شارح "کا قول" "أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء" یہ متکلمین کے مذہب کی طرف اشارہ ہے؛ کیوں کہ متکلمین کے نزدیک ہر شی کا مکان ہی جہت ہے دوسری شی کے اعتبار سے، مثلاً جو مکان دو مکانوں کے بیچ میں ہو اس طور پر کہ ایک اس کے اوپر ہو اور دوسرا اس کے نیچے، تو بیچ والا مکان ہی دونوں مکانوں کے اعتبار سے جہت ہوگا، اوپر والے کے اعتبار سے جہت تحت اور نیچے والے کے اعتبار سے جہت فوق، یا مثلاً پہلا آسمان زمین کے اعتبار سے فوق ہے اور دوسرے آسمان کے اعتبار سے تحت ہے۔ (۲)

(ولا يَجْرِي عَلَيْهِ زَمَانٌ) لَأَنَّ الزَّمَانَ عِنْدَنَا: عبارة عن مُتَجَدِّدٍ يُقَدَّرُ بِهِ مُتَجَدِّدٌ آخَرُ، وَعِنْدَ الْفَلَسَفَةِ: عَنْ مَقْدَارِ الْحَرَكَةِ، وَاللَّهُ تَعَالَى مَنْزَعٌ عَنْ ذَلِكَ.

ترجمہ: اور اس پر زمانہ نہیں گذرتا ہے؛ اس لیے کہ زمانہ ہمارے نزدیک نام ہے اس نوپید چیز کا جس سے اندازہ کیا جائے کسی دوسری نوپید چیز کا، اور فلاسفہ کے نزدیک (زمانہ نام ہے) حرکت کی مقدار کا، اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں۔

(۱) الجهة: تطلق على معنيين: منتهى الاشارات. ونفس الامكنة، والاول مذهب الحكماء، والثاني مذهب المتكلمين. اما تحرير الاول فقالوا: الجهة الحقيقية هي الفوق والتحت وما سواهما من الجهات فيختلف بتغير وضع الشخص، وان الفوق والتحت عبارة عن نهايات وحدود غير مقسومة فالمتبعا لاجسام، ثم يجب ان يكون الجسم المُتَحَدِّد (اي المُعَيَّن) لهما كرة فيكون الفوق سطحه المُعَدَّب (كبيڑی، ابھری ہوئی، کوزہ پشت) والتحت مركزه ليكون كل من الفوق والتحت أبعد شيء عن الآخر فالْمُتَحَدِّدُ فَلْكَ مُحِيطُ بِعَالَمِ الْاجْسام.

فقول الشارح حدود واطراف للامكنة اراد بها المركز والمحيط فان جميع الامكنة داخلية في محدب هذا الفلك المحيط وحدها الفوقاني محدبه والتحتاني مركزه (انبر اس ۱۱۶) وفي شرح المقاصد (۳۲۵/۱) ان طرف الامتداد بالنسبة إليه طرف ونهاية وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة... (وفيه) بقى الكلام في ان طرف كل امتداد ومنتهى كل اشارة جهة فيكون على سطحه، أو الجهة: نهاية جميع الامتدادات ومنتهى جميع الاشارات حتى لا يكون إلا على سطح محدب الجهات، الحق هو الثاني " (۳۲۶:۱)

(۲) وقال المتكلمون: ليس الجهة ما ذكره بل الجهات هي الأمكنة من حيث الإضافة، فان السماء الاولى فوق بالنسبة الى الارض وتحت بالنسبة الى الفلك الثاني (انبر اس ۱۱۶) وقال العلامة الخيالي " فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل بالنسبة الى ما فوقها (انبر اس ۷۳)

اللہ تعالیٰ کا زمانہ میں نہ ہونا قولہ: لا یجری علیہ زمان: اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ زمانی نہیں ہے اور زمانی اس کو کہتے ہیں جس کا وجود ممکن نہ ہو مگر زمانے میں (یعنی جس کے اجزاء زمانے کے اجزاء پر منطبق ہوں اور زمانہ کے گزرنے کے ساتھ وہ تغیر پذیر ہو۔)

زمانہ کا مفہوم اشاعرہ کے نزدیک: قولہ: لان الزمان الخ: یہ اللہ تعالیٰ کے زمانی نہ ہونے کی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ زمانہ ہمارے نزدیک یعنی اشاعرہ کے نزدیک نام ہے اس متجدد کا جس کے ذریعے اندازہ کیا جائے دوسرے متجدد کا۔ تجدّد کے معنی ہیں: آہستہ آہستہ وجود میں آنا اور بتدریج متغیر ہونا۔ اور تجدّد: وہ شئی ہے جو آہستہ آہستہ وجود میں آئے اور اس کو ایک حالت پر قرار نہ ہو، اور اس میں شک نہیں کہ ہر آدمی کے لیے بعض متجدّدات معلوم ہوتے ہیں اور بعض مجہول، پس زمانہ وہ متجدّد ہے جو معلوم ہو اور اس کے ذریعہ اندازہ کیا جائے ایسے متجدّد کا جو مجہول ہو۔ مثلاً:

آپ کسی سے کہتے ہیں: انا آتیک یوم الجمعة، اس میں یوم الجمعة ایسا متجدّد ہے جو مخاطب کو معلوم ہے اور آپ کا آنا یہ مجہول ہے، پس جب آپ نے اپنے آنے کو متعین کیا یوم الجمعة کے ذریعہ تو یوم جمعہ آپ کے آنے کے لیے زمانہ کہلائے گا۔ اور زمانہ کا یہ مفہوم اشاعرہ کے نزدیک ہے، اس معنی کے اعتبار سے زمانی وہی شئی ہوگی جو متجدّد اور حادث ہو۔ اور اللہ تعالیٰ تجدّد اور حدوث سے پاک ہیں۔

زمانہ کا مفہوم فلاسفہ کے نزدیک: فلاسفہ کے نزدیک زمانہ نام ہے: حرکت کی مقدار کا۔ مقدار سے مراد کم متصل ہے اور حرکت سے مراد فلک الافلاک کی حرکت ہے۔ اور کم متصل اس کو کہتے ہیں جو کمی بیشی کو قبول کرے اور اس کے اجزاء مفروضہ کے درمیان کوئی حد مشترک ہو جیسے ایک بالشت کی لکڑی میں اگر دو حصے فرض کئے جائیں تو درمیان میں نقطہ حد مشترک ہوگا یعنی وہ دونوں حصوں میں مشترک ہوگا بایں طور کہ وہ ایک کا مبداء ہوگا اور دوسرے کا منتہی۔ پس فلاسفہ کے یہاں زمانہ مقدار ہے یعنی کم متصل ہے کیوں کہ وہ کمی بیشی کو قبول کرتا ہے۔ مثلاً ایک معین مسافت کو اگر دو آدمی طے کرے، ایک پیادہ اور دوسرا سائیکل سے، تو لا محالہ پہلے کا زمانہ زیادہ ہوگا اور دوسرے کا کم، اس طرح زمانے کے اجزاء ماضی اور مستقبل کے درمیان آن حد مشترک ہوتا ہے پس زمانہ مقدار یعنی کم متصل ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ زمانہ مقدار ہے تو اس کے لیے کوئی نہ کوئی محل بھی ہوگا؛ کیوں کہ مقدار عرض ہے اور ہر عرض کے لیے کوئی نہ کوئی محل ضرور ہوتا ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہوتا ہے، اور زمانہ چوں کہ غیر قارّ ہے یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ نہیں پائے جاتے؛ بلکہ یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہیں لہذا اس کا محل بھی غیر قارّ ہوگا اور غیر قارّ حرکت

ہے، پس حرکت ہی زمانہ کا محل ہو سکتی ہے۔ اور جب زمانہ کا محل حرکت ہوگی تو اس کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ سب سے زیادہ سریع ہو؛ تاکہ اس کے ذریعے دیگر تمام حرکتوں کا اندازہ کیا جاسکے، اس لیے کہ قلیل وقت کے ذریعے کثیر وقت کا اندازہ کیا جاتا ہے، مثلاً: گھنٹوں کا منٹوں سے اور منٹوں کا سیکنڈوں سے اور سال کا مہینوں سے، اور مہینوں کا دنوں سے، پس جو حرکت سب سے سریع ہوگی اس کا زمانہ سب سے کم ہوگا، پس اس سے دوسری تمام حرکتوں کا اندازہ ممکن ہوگا۔ اور سریع تر حرکت فلک الافلاک کی حرکت ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ زمانہ فلک الافلاک کی حرکت کی مقدار ہے۔

اس معنی کے لحاظ سے زمانی وہی ہوگا جو تغیر پذیر اور تدریجاً وجود میں آنے والا ہو اور اس کے اجزاء میں تقدّم و تاخر، ابتداء و انتہاء اور ماضی و مستقبل ہو؛ تاکہ اس کا زمانہ پر انطباق ہو سکے اور اللہ تعالیٰ ان سب صفات سے پاک اور منزہ ہیں پس وہ زمانے میں ہونے سے بھی پاک ہوں گے۔ (۱)

واعلم: أنّ ما ذكره في التنزيهات بعضه يُغني عن البعض، إلا أنّه حاول التفصيل والتوضيح قضاءً لحقّ الواجب في باب التنزيه، ورداً على المشبهة والمجسّمة وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه وأوكده، فلم يُبال بتكرير الألفاظ المترادفة والتصريح بما عُلِمَ بطريق الالتزام.

ترجمہ: اور تو جان کہ بے شک وہ الفاظ جن کو (ماتن رحمہ اللہ) نے ذکر فرمایا ہے تنزیہات (کے بیان) میں ان میں سے بعض بعض سے مستغنی کر دیتے ہیں؛ مگر انہوں نے تفصیل اور توضیح کا ارادہ فرمایا حق واجب کو ادا کرنے کے لیے تنزیہ کے باب میں، اور رد کرنے کے لیے مُشَبَّہ اور مُجَسِّمہ اور تمام گمراہ اور سرکش فرقوں پر زیاد مکمل

(۱) الزمان: فقال كثير من المتكلمين هو متجدّد معلوم يقدر به متجدّد غير معلوم كما يقال اتيك عند طلوع الشمس وربما يتعكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو فقال: متى قام زيد؟ يقال في جوابه: حين قعد عمرو، ولو علم وقت قيام زيد وقال: متى قعد عمرو؟ يقال في جوابه: حين قام زيد.

واما الفلاسفة فلذهب ارسطو واشياؤه الى انه مقدار حركة الفلك الأعظم واحتجوا على ذلك بأنه مقدار أي كم متصل..... ثم إنه مقدار لأمر غير قارّ الذات وهو الحركة والآلکان هو ايضاً قارّ الذات ای مجتمع الاجزاء فی الوجود فيكون الحادث في اليوم حادثاً يوم الطوفان وهو محال. ولا يجوز أن يكون مقدراً لحركة مستقيمة لانها لازمة الانقطاع..... والزمان لا ينقطع كما مرّ فتعين أن يكون مقدراً لحركة مستديرة. ويلزم أن يكون أسرع الحركات ليكون مقدراً اقصر. فيصلح لتقدير جميع الحركات فان الاقل يقدر به الأكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع وتقدير المائة بالعشرة، وأسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الأعظم فيكون الزمان مقدراً لها (شرح المقاصد ملخصاً: ۱۹۰/۱)

اور زیادہ مؤکد طور سے، پس پرواہ نہیں کی الفاظ مترادفہ کے تکرار کی اور ان چیزوں کو کھول کر (صاف لفظوں میں) بیان کرنے کی جو بطور التزام کے معلوم ہو چکی تھیں۔

تنزیہات کے باب میں ماتن کا طرز عمل اور اس کی وجہ: قولہ: واعلم الخ: یہاں سے شارح (علامہ تقی زائی) یہ بیان کر رہے ہیں کہ ماتن "نے اللہ تعالیٰ کی تنزیہات کے سلسلے میں اپنے قول: لیس بعرض سے جو کچھ ذکر فرمایا ہے اس میں تکرار ہے، ان میں سے بعض کا ذکر بعض کے ذکر سے مستغنی کر دیتا ہے۔ مثلاً: متبعض اور تجزی دونوں الفاظ مترادفہ ہیں لہذا ایک کا ذکر کافی تھا دونوں کے ذکر کی ضرورت نہیں تھی؛ اسی طرح محدود و متناہی ہونا یا مصور و مشکل ہونا یا متبعض و تجزی ہونا یا مرکب ہونا یہ سب جسم کے خواص و لوازم میں سے ہیں پس جسمیت کی نفی سے بطریق التزام ان سب کی نفی ہو جاتی ہے، لہذا صراحتہ ان کو بیان کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ (۱)

لیکن ماتن رحمہ اللہ نے چاہا کہ تنزیہ کے باب میں خوب تفصیل اور توضیح کی جائے؛ تاکہ اللہ تعالیٰ کا بندوں پر جو حق ہے وہ ادا ہو سکے اور اس کے ساتھ مشبہ اور مجسمہ اور دیگر تمام گمراہ فرقوں کی زیادہ سے زیادہ مکمل اور مؤکد طریقے پر تردید ہو جائے، اس لیے الفاظ مترادفہ کے تکرار سے بچنے کی کوشش نہیں کی اور نہ ان باتوں کو صراحتہ بیان کرنے سے بچنے کی کوشش کی جو پہلے التزاماً معلوم ہو چکی تھیں۔

ثم إن مبني التنزيه عما ذكرت على أنها تنافي وجوب الوجود لِمَا فيها من شائبة الحدوث والإمكان على ما أشرنا إليه، لا على ما ذهب إليه المشايخ: من أن معنى العرض بحسب اللغة: ما يمتنع بقاءه، ومعنى الجوهر: ما يترتب عنه غيره، ومعنى الجسم: ما يتركب من غير، بدليل قولهم: هذا جسم من ذلك: وأن الواجب لو ترتب فأجزأه إما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب، أولاً، فيلزم النقص والحدوث.

ترجمہ: پھر بے شک مذکورہ چیزوں سے پاک قرار دینے کا مدار اس پر ہے کہ وہ واجب الوجود ہونے کے منافی ہیں، اس وجہ سے کہ ان میں حدوث اور امکان کا شائبہ ہے؛ جیسا کہ ہم اشارہ کر چکے ہیں اس کی طرف، نہ کہ ان دلائل پر جن کی طرف مشائخ گئے ہیں کہ عرض کے معنی لغت کے اعتبار سے وہ شئی ہے جس کی بقاء محال ہو، اور جوہر

(۱) ولما ثبت انتفاء الجسمية، ثبت انتفاء لوازمها، فليس سبحانه تعالى بذی لون ولا رائحة ولا صورة ولا شكل ولا متناه ولا حال ولا محل له ولا متحد بشيء ولا يعرض له لذة عقلية ولا حسية ولا شيء مما يعرض الاجسام لانه لا يعقل من هذه الامور الا ما يخص الاجسام وقد ثبت انتفاء الجسمية، وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء اللازم (المسایرہ: ۱۹)

سے معنی ہیں: وہ شئی جس سے اس کا غیر مرکب ہو۔ اور جسم کے معنی ہیں: وہ شئی جو اپنے غیر سے مرکب ہو، ان کے اس قول کی دلیل سے کہ یہ اس سے اجسم ہے۔ اور یہ کہ واجب اگر مرکب ہو تو اس کے اجزاء یا تو صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے پس واجب الوجود کا متعدد ہونا لازم آئے گا، یا (صفات کمال کے ساتھ متصف) نہیں ہوں گے پس نقص اور حدوث لازم آئے گا۔

تزیہات کا مدار: قوله: ثم إن مبني التزیه: یہاں سے شارح نے یہ بیان کر رہے ہیں کہ ماقبل میں جن چیزوں کی اللہ تعالیٰ سے نفی کی گئی ہے اللہ تعالیٰ کے ان سے پاک ہونے کا مدار ان دلائل پر نہیں ہے جن کی طرف مشائخ گئے ہیں بلکہ ان چیزوں سے پاک ہونے کا مدار اس پر ہے کہ یہ سب چیزیں واجب الوجود ہونے کے منافی ہیں؛ کیوں کہ ان میں امکان اور حدوث کا شائبہ پایا جاتا ہے؛ جیسا کہ ہر جملہ کی شرح کے ذیل میں ہم اشارہ کرتے آئے ہیں۔

تزیہات کے باب میں مشائخ کی بیان کردہ دلیلیں: قوله: من أن معنى العرض الخ: یہاں سے شارح (علامہ تفتازانی) ان دلائل کو بیان کر رہے ہیں جن کی طرف مشائخ گئے ہیں۔ مشائخ نے اللہ تعالیٰ کے عرض نہ ہونے کی دلیل یہ بیان کی ہے عرض لغت میں اس شئی کو کہتے ہیں جس کی بقاء محال ہو۔ مثلاً: کہا جاتا ہے: هذا أمر عارض یا هذه الحالة عارضة یعنی اس کو بقاء نہیں ہے یہ زوال کے قریب ہے، اسی طرح بادل کو عارض کہا جاتا ہے؛ کیوں کہ وہ جلد زائل ہو جاتا ہے اور اللہ کے لیے بقاء ضروری ہے پس وہ عرض نہیں ہو سکتے۔

اسی طرح مشائخ نے جوہر نہ ہونے کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ جوہر لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جس سے کوئی شئی مرکب ہو یعنی جو کسی کا جز ہو۔ اور جسم نہ ہونے کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ جسم وہ ہے جو اپنے علاوہ سے مرکب ہو یعنی جس کا کوئی جز ہو کیوں کہ کہا جاتا ہے هذا اجسم من ذلك یہ جسم اس جسم سے زیادہ اجزاء والا ہے اور اللہ تعالیٰ نہ تو کسی کا جز ہے اور نہ کوئی اس کا جز ہے پس وہ جوہر اور جسم نہیں ہو سکتا۔

قوله: وإن الواجب الخ: یہ مشائخ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ مرکب ہوں تو اس کے اجزاء دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ تمام صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے، یا نہیں؟ پہلی صورت میں واجب الوجود کا متعدد ہونا لازم آئے گا کیوں کہ صفات کمال میں ایک صفت واجب بھی ہے یعنی واجب الوجود ہونا، پس جب تمام صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے تو وجوب کے ساتھ بھی متصف ہوں گے اور واجب الوجود کا متعدد ہونا لازم آئے گا۔ اور دوسری صورت میں یعنی جب اجزاء تمام صفات کمال کے ساتھ نہ ہوں، خواہ کسی بھی صفت کے ساتھ متصف نہ ہوں یا بعض کے ساتھ متصف ہوں اور بعض

کے ساتھ نہ ہوں، بہر صورت نقص اور حدوث لازم آئے گا اور واجب الوجود کا متعدد ہونا یا ناقص اور حادث ہونا محال اور باطل ہے؛ لہذا اللہ پاک کا مرکب ہونا بھی محال ہے۔

وأيضا إيمان يكون على جميع الصور والأشكال والمقادير والكميات فيلزم اجتماع الأضداد أو على بعضها وهي مستوية الأقدام في إفادة المدح والنقص، وفي عدم دلالة المحدثات عليه، فيفتقر إلى مخصص، ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا، بخلاف مثل العلم والقدرة فإنها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها، وأضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها.

ترجمہ: اور نیز وہ یا تو ہوگا تمام صورتوں اور شکلوں اور تمام مقادیر و کیفیات پر، پس متضاد چیزوں کا اجتماع لازم آئے گا، یا ہوگا ان میں سے بعض پر در آں حالیکہ وہ سب بالکل برابر ہیں تعریف اور عیب کا فائدہ دینے میں اور مخلوقات کے اس (کے وجود) پر دلالت نہ کرنے میں پس وہ محتاج ہوگا کسی شخص کا اور داخل ہوگا غیر کی قدرت کے نیچے پس وہ حادث ہوگا۔

برخلاف علم اور قدرت جیسی صفات کے، اس لیے کہ وہ صفات کمال ہیں جن کے ثبوت پر مخلوقات دلالت کرتی ہیں اور ان کی اضداد صفات نقصان ہیں جن کے ثبوت پر مخلوقات کی کوئی دلالت نہیں ہے۔
مشائخ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے شکل و صورت سے پاک ہونے کی دلیل: قولہ: وایضاً: یہ مشائخ کے نزدیک باری تعالیٰ کے صورت، شکل، مقادیر اور کیفیات سے پاک ہونے کی دلیل ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ان چیزوں کے ساتھ متصف ہوں گے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو تمام صور و اشکال اور تمام مقادیر و کیفیات کے ساتھ متصف ہوں گے؟ یا بعض صورتوں، بعض مقادیر اور بعض کیفیات کے ساتھ متصف ہوں گے؟ پہلی صورت میں اضداد کا اجتماع لازم آئے گا کیوں کہ بہت سی صورتوں میں تضاد ہے اسی طرح بہت سی مقادیر اور کیفیات میں بھی تضاد ہے، جیسے: حرکت اور سکون، سیاہی اور سفیدی، پس ان سب کے ساتھ بیک وقت اتصاف اجتماع اضداد کو مستلزم ہوگا۔

اور دوسری صورت میں یعنی اگر بعض اشکال اور بعض مقادیر وغیرہ کے ساتھ متصف ہوں اور بعض (یعنی اس کی اضداد) کے ساتھ متصف نہ ہوں۔ تو اللہ تعالیٰ کا کسی شخص کی جانب محتاج ہونا لازم آئے گا کیوں کہ مدح یا نقص کا فائدہ دینے میں تمام اشکال و صور اور تمام مقادیر و کیفیات برابر ہیں یعنی اشکال و صور اور مقادیر و کیفیات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا متصف ہونا دو حال سے خالی نہیں یا تو لائق مدح ہوگا، یا باعث نقص و عیب؟ اگر لائق مدح ہو، تو اس

میں تمام اشکال وصور اور تمام مقادیر و کیفیات برابر ہیں۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ ان کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا متصف ہونا باعث نقص و عیب ہے تو اس میں بھی تمام اشکال وصور اور مقادیر و کیفیات برابر ہیں، تو ان میں سے بعض کے ساتھ اتھاف بغیر تخصص کے نہیں ہو سکتا، ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو محال ہے۔ اور جو کسی تخصص کا محتاج ہوتا ہے وہ اس کی قدرت میں داخل ہوتا ہے۔ اور جو کسی کے زیر قدرت ہو وہ حادث ہوتا ہے پس واجب تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔

دلیل مذکور پر ایک اشکال: قوله: بخلاف مثل العلم: اللہ تعالیٰ کے اشکال وصور وغیرہ سے پاک ہونے کی جو دلیل اوپر مذکور ہوئی اس پر ایک اشکال ہوتا ہے یہ اسی کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو بعض اشکال اور بعض مقادیر و کیفیات کے ساتھ متصف ماننا ترجیح بلا مرجح یا کسی تخصص کی جانب احتیاج کو مستلزم ہونے کی وجہ سے درست نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ کو علم، قدرت، حیوۃ وغیرہ کے ساتھ متصف ماننا بھی درست نہ ہونا چاہئے، کیوں کہ یہاں بھی اللہ تعالیٰ کو بعض کے ساتھ متصف مانا جاتا ہے اور بعض کے ساتھ متصف نہیں مانا جاتا، مثلاً علم کے ساتھ متصف مانا جاتا ہے اور اس کی ضد جہل کے ساتھ متصف نہیں مانا جاتا۔ اسی طرح قدرت اور حیوۃ کے ساتھ متصف مانا جاتا ہے اور اس کی ضد عجز اور موت کے ساتھ متصف نہیں مانا جاتا، پس ترجیح بلا مرجح یا کسی تخصص کی جانب محتاج ہونے کا اشکال یہاں بھی ہوگا۔

اشکال کا جواب: جواب یہ ہے کہ یہ اشکال اس وقت ہوتا جب علم، حیوۃ، قدرت وغیرہ جن کے ساتھ اللہ کو متصف مانا جاتا ہے وہ اور ان کی اضداد یعنی جہل، عجز اور موت وغیرہ جن کی اللہ تعالیٰ سے نفی کی جاتی ہے دونوں برابر ہوتے حالانکہ ایسا نہیں ہے؛ بلکہ علم حیوۃ وغیرہ جن کو ہم اللہ کے لیے ثابت مانتے ہیں یہ سب صفات کمال ہیں اور ممکنات ان کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں اور ان کی اضداد جہل، عجز، موت وغیرہ یہ سب صفات نقص ہیں اور ممکنات کا وجود ان کے ثبوت پر دلالت بھی نہیں کرتا ہے اس لیے ہم ان کی نفی کرتے ہیں پس یہاں ترجیح بلا مرجح یا کسی تخصص کی جانب محتاج ہونے کا اشکال نہیں ہو سکتا۔

لأنها تمسكات ضعيفة تؤمن عقائد الطالبين، وتوسع مجال الطاعنين زعماء منهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبهة الواهية.

ترجمہ: اس لیے کہ وہ کمزور دلائل ہیں جو طالب علموں کے عقائد کو کمزور کرتے ہیں، اور طعن (اعتراض) کرنے والوں کے میدان کو وسیع کرتے ہیں ان کو اس بات کا گمان ہو جانے کی وجہ سے کہ بے شک یہ بلند مقاصد مبنی ہیں

اس جیسے فاسد (اور) کمزور دلائل پر۔
 تنزیہات کا مدار مشائخؒ کی ذکر کردہ دلیلوں پر نہ ہونے کی وجہ: قولہ: لانہا تمسکات الخ: یہ علت ہے لا علی ما ذهب الیہ المشائخ کی جس کا حاصل یہ ہے کہ اوپر جو ہم نے کہا کہ تنزیہات کا مدار ان دلائل پر نہیں ہے جن کی طرف مشائخؒ گئے ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مشائخؒ کے مذکورہ دلائل کمزور ہیں جو طلبہ کے عقائد کو تنزیہات کے باب میں کمزور کرتے ہیں اور طعن کرنے والوں کے میدان کو وسیع کرتے ہیں، کیوں کہ وہ لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ اسلام کے یہ بلند تر عقائد اس جیسے کمزور دلائل پر مبنی ہیں۔ الشبهة: شک، اشتباہ۔ فاسد دلیل کو شبہ کہا جاتا ہے اور الواہیۃ کے معنی ہیں: کمزور۔

فائدہ: تنزیہات کے باب میں مشائخؒ نے جو دلائل ذکر کیے ہیں اس کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ مشائخؒ کے نزدیک تنزیہات کا مدار انہی کمزور دلائل پر ہے بلکہ مشائخؒ کی غرض ان دلائل کے ذریعہ عوام کو مطمئن کرنا ہے جن کے اندر براہین کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔

واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح، وبأن كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر مما سأل، أو منفصلاً عنه، مبيناً في الجهة. والله تعالى ليس حلاً ولا محلاً للعالم، فيكون مبيناً للعالم في جهة، فيتحيّز فيكون جسماً، أو جزءاً جسم، مصوراً متناهيًا.

ترجمہ: اور مخالف لوگوں نے استدلال کیا ہے ان نصوص سے جو ظاہر ہیں جہت اور جسمیت، اور صورت اور اعضاء (کے معنی) میں اور بایں طور کہ ہر دو موجود جن کو فرض کیا جائے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے سے متصل اور ملا ہوا ہوگا یا اس سے الگ ہوگا۔ اور مخالف ہوگا جہت میں اور اللہ تعالیٰ نہیں ہے حال اور نہ محل عالم کے لیے پس وہ عالم کے مخالف ہوگا جہت میں، پس وہ متحیز ہوگا، پس وہ جسم یا جسم کا جزء ہوگا، مصور ہوگا، متناہی ہوگا۔
 تنزیہات کے باب میں مخالفین کی نقلی دلیل: قولہ: واحتج المخالف:۔ یہاں سے شارحؒ مخالفین کے دلائل ذکر کر رہے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے جہت اور جسمیت کے قائل ہیں اور شکل و صورت وغیرہ کے ساتھ متصف مانتے ہیں، یہ لوگ عقل اور نقل دونوں سے استدلال کرتے ہیں ان کی نقلی دلیل تو وہ نصوص ہیں جن کے ظاہری معنی اور مفہوم کے اعتبار سے اللہ پاک کا جسم دار ہونا، یا اعضاء و جوارح والا ہونا، یا جہت میں ہونا، یا مصور و مشکل ہونا معلوم ہوتا ہے، جیسے: قرآن مجید کی یہ آیتیں:

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (الفجر: ۲۲) الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طہ: ۵) إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ (طہ: ۱۰) يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (الفتح: ۱۰) وَمَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ (ص: ۷۵) وَالسَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ (الزمر: ۶۷) وَلَتُصْنَعَنَّ عَلَى عَيْنِي (طہ: ۳۹) ءَأَمِنْتُمْ مِنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ (المُلْك: ۱۶)

اور آنحضرت ﷺ کے یہ ارشادات:

(۲) يَنْزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا (بخاری حدیث: ۷۱۹۴) خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ (بخاری حدیث: ۵۹۸۶) وَالضَّمِيرُ الْمَجْرُورُ رَاجِعٌ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لِمَا فِي بَعْضِ الطَّرِيقِ: "عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ" (فيض الباری ۴: ۴۰۳)

فَأَمَّا النَّارُ فَلَا تَمْتَلِي حَتَّى يَضَعَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدَمَهُ فِي رِجْلِهِ، تَقُولُ: قَطُّ قَطُّ النَّارُ (بخاری: ۷۱۵۰، ۷۱۵۱، ۷۱۵۲، ۷۱۵۳) مَا تَصَدَّقَ أَحَدٌ بِصَدَقَةٍ مِنْ طَيِّبٍ.... إِلَّا أَخَذَهَا الرَّحْمَنُ بِيَمِينِهِ وَإِنْ كَانَتْ تَمْرَةً فَتَرَبَّوْا فِي كَفِّ الرَّحْمَنِ (مسلم حدیث: ۲۳۳۹) اور ایک حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے ایک باندی سے فرمایا اَیْنَ اللّٰهُ؟ تو اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا اور آنحضرت ﷺ نے کوئی نکیر نہیں فرمائی، بلکہ اس کے آقا سے یہ فرمایا: اَعْتَقَهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ (مسلم ۱: ۲۰۴) باب تحریم الکلام فی الصلوۃ: ابو داؤد ۱۳۴: باب تشمیت العاطس فی الصلوۃ: مؤطا امام مالک حدیث: ۱۲۵۴، کتاب العتق (۱)

مُخَالِفِينَ كِي عَقْلِي دَلِيل: قوله: وبأن: اس کا عطف بالنصوص پر ہے اور یہ مخالفین کی عقلی دلیل ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ ہر ایسی دو چیزیں جن کو موجود فرض کیا جائے دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں باہم متصل ہوں گی اور ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہوں گی یا دونوں منفصل ہوں گی اور ایک دوسرے کے مخالف ہوں گی جہت میں، مثلاً ایک جہت مشرق میں ہوگی، تو دوسری جہت مغرب میں، یا ایک جہت جنوب میں ہوگی، تو دوسری جہت شمال میں، یا ایک جہت فوق میں ہوگی تو دوسری جہت تحت میں، پس جب دنیا کی کوئی بھی دو چیزیں اس سے خالی نہیں ہیں، تو عالم اور صانع عالم بھی اس سے خالی نہیں ہوں گے، یعنی یہ دونوں بھی یا تو باہم متصل ہوں گے، یا منفصل، لیکن یہاں پہلا احتمال تو باطل ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نہ تو حال ہیں اور نہ محل عالم کے لیے یعنی نہ تو اللہ کا حلول عالم کے اندر ہے اور نہ عالم کا حلول اللہ کے اندر ہے، پس دوسری صورت متعین ہوگئی کہ دوسرے سے منفصل ہوں گے اور جہت میں مختلف

پس اللہ تعالیٰ کا جہت میں ہونا ثابت ہو گیا اور جو چیز کسی جہت میں ہوتی ہے وہ متمیز ہوتی ہے پس اللہ تعالیٰ متمیز بھی ہوں گے اور ہر متمیز جسم ہوتا ہے یا جسم کا جز یعنی جو ہر ہوتا ہے؛ لہذا باری تعالیٰ بھی جسم یا جو ہر ہوں گے اور ہر جسم و جو ہر مصور و متناہی ہوتا ہے؛ لہذا اللہ تعالیٰ بھی مصور اور متناہی ہوں گے (العیاذ باللہ، سبحان اللہ عما یصفون)

والجواب: أَنَّ ذَٰلِكَ وَهَمٌّ مَخْضٌ، وَحُكْمٌ عَلَى غَيْرِ الْمَحْسُوسِ بِأَحْكَامِ الْمَحْسُوسِ. وَالْأَدِلَّةُ الْقَطْعِيَّةُ قَائِمَةٌ عَلَى التَّنْزِيهَاتِ لِيَجِبَ أَنْ يُفَوَّضَ عِلْمُ النُّصُوصِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى عَلَى مَا هُوَ دَابَّ السَّلَفِ إِشَارًا لِلطَّرِيقِ الْأَسْلَمِ، أَوْ بِأَوَّلِ بَتَاوِيلَاتٍ صَحِيحَةٍ عَلَى مَا اخْتَارَهُ الْمُتَأَخِّرُونَ دَفْعًا لِمَطَاعِنِ الْجَاهِلِينَ وَجَذْبًا لِلضَّبْعِ الْقَاصِرِينَ سُلُوكًا لِلسَّبِيلِ الْأَحْكَمِ.

ترجمہ:۔ اور جواب بیشک یہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر حکم لگانا ہے محسوس کے احکام کے ذریعے، اور قطعی دلائل قائم ہیں تنزیہات پر، پس ضروری ہے کہ ان نصوص کے علم کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کیا جائے اس طور پر جو سلف کی عادت ہے، زیادہ محفوظ راستے کو ترجیح دینے کی وجہ سے، یا تاویل کی جائے صحیح صحیح تاویلوں کے ذریعہ اس طور پر جس کو متاخرین نے اختیار کیا ہے جاہلوں کے اعتراضات کو دفع کرنے اور کوتاہ فہم لوگوں کے بازو کو کھینچنے کے لئے، زیادہ مضبوط راستے پر چلنے کے لیے۔

مخالفین کی عقلی دلیل کا جواب: قولہ: والجواب: یہ مخالفین کی عقلی دلیل کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دنیا کی چیزوں کی طرح صانع عالم کے بارے میں یہ گمان کرنا کہ وہ بھی عالم کے ساتھ متصل ہوگا یا منفصل یہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانے کے قبیل سے ہے جو قیاس مع الفارق ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ مخالفین کی دونوں دلیلوں کا جواب: قولہ: والأدلة القطعية:۔ یہ مخالفین کی عقلی و نقلی دونوں دلیلوں کا مشترک جواب ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ جہت یا جسمیت وغیرہ سے اللہ تعالیٰ کے پاک ہونے پر اِدْلَہ قطعیہ یعنی براہین عقلیہ قائم ہیں کیوں کہ اللہ کا واجب الوجود ہونا مسلم ہے اور یہ چیزیں واجب الوجود ہونے کے منافی ہیں اور قاعدہ ہے کہ جو نص اپنے ظاہری معنی کے اعتبار سے عقل کے خلاف ہو تو اس کی ظاہری معنی مراد نہیں ہوں گے پس ضروری ہے کہ ان نصوص کے علم کو یا تو اللہ کے سپرد کر دیا جائے جیسا کہ سلف کی عادت تھی۔ اور اسلم و احوط راستہ یہی ہے۔ یا پھر ان کی مناسب تاویلیں کی جائیں جو اصول شرعیہ اور قواعد عربیہ کے اعتبار سے صحیح ہوں جیسا کہ اس کو متاخرین نے اختیار کیا ہے جاہلوں کے طعن سے بچنے کے لیے اور کمزور مسلمانوں کو گمراہی سے بچانے کے لیے۔

إِشَارًا لِلطَّرِيقِ الْأَسْلَمِ: زیادہ محفوظ راستے کو ترجیح دینے کے لیے۔ یہ مفعول لہ ہے اِنْ يَفُوضُ کا اور سلف کا

طریقہ زیادہ محفوظ اس لیے ہے کہ شارع نے تاویل کا حکم نہیں دیا اس لیے ہو سکتا ہے کہ تاویل ممنوع ہو نیز تاویل خواہ کتنی ہی بے تکلف اور قواعد و اصول کے مطابق ہو لیکن وہ چوں کہ انسانی ذہن اور فکر کا نتیجہ ہوگی اس لیے اس میں غلطی کا بھی امکان ہوگا، اور اس میں آراء کا اختلاف بھی ہو سکتا ہے۔

دفعاً لمطاعن الجاهلین وجذباً لضبع القاصرین: اس میں جاہلین سے مراد گمراہ فرقے کے لوگ ہیں جو اہل سنت کو طعنہ دیتے ہیں کہ تم لوگوں کا مذہب نصوص کے خلاف ہے اور جذباً کے معنی کھینچنے کے ہیں اور ضبع کے معنی بازو کے ہیں اور قاصرین سے مراد کمزور ایمان والے مسلمان ہیں۔

متاخرین نے یہ موقف اس لیے اختیار کیا؛ تاکہ جاہلوں کے طعن سے بچا جاسکے اور بیمار ذہنوں اور کوتاہ فہم لوگوں کو گمراہی سے بچایا جاسکے کیوں کہ اگر ان نصوص کی مناسب تاویلیں نہ کی جاتیں تو مخالفین یہ طعنہ دیتے کہ اہل سنت کا مذہب نصوص کے خلاف ہے اور ضعیف الایمان عوام اور فلسفہ یونان سے مسموم اذہان کے بارے میں یہ اندیشہ تھا کہ کہیں وہ تجسیم و تشبیہ کے قائل نہ ہو جائیں، یعنی یہ خیال و اعتقاد نہ جمالیں کہ اللہ پاک کی یہ صفات - نعوذ باللہ - مخلوق کے مشابہ ہیں اور ان کا سنناد یکھنا اور عرش پر مستوی ہونا یا آسمان دنیا پر نزول فرمانا، مخلوق کے سننے دیکھنے اور تخت شاہی پر متمکن (براجمان، رونق افروز، تشریف فرما) ہونے اور اوپر سے نیچے اترنے کی طرح ہے۔

مخالفین جن نصوص سے استدلال کرتے ہیں وہ از قبیل تشابہات ہیں: جن آیات و احادیث سے اللہ کا مخلوق کے مشابہ ہونا مفہوم ہوتا ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ مثلاً: وہ جسم دار ہیں اور اس کے ہاتھ، پیر، ہتھیلی اور انگلیاں ہیں، چہرے اور آنکھ ہیں یا وہ عرش پر متمکن ہیں یا آسمان دنیا پر نازل ہوتے ہیں وغیرہ ان کو تشابہات کہا جاتا ہے، بلکہ اللہ پاک کی تمام صفات از قبیل تشابہات ہیں۔

تشابہات کے بارے میں اہل حق کے دو موقف ہیں: اور تشابہات کے بارے میں اہل سنت والجماعت کے دو موقف ہیں: پہلا موقف محدثین کرام اور جمہور سلف کا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ان نصوص کے اندر جن چیزوں کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کی گئی ہے ان کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت مانا جائے اتباعاً للنصوص، لیکن ان کے معنی مراد اور اس کی حقیقت کے بارے میں غور و خوض نہ کیا جائے؛ بلکہ ان کی مراد کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کیا جائے، وہی ان چیزوں کی حقیقت اور کیفیت کو بہتر جانتے ہیں، ہم نہیں جانتے، البتہ یہ اعتقاد رکھا جائے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق کی مشابہت سے پاک ہیں، اس کی کوئی چیز مخلوق کے جیسی نہیں ہے: ”لیس کمثلہ شیء وهو السميع البصیر“

اس مذہب کا خلاصہ تنزیہ مع التفویض ہے یعنی مخلوق کی مشابہت سے اللہ کو پاک قرار دینا اور ان صفات کی حقیقت و کیفیت کو اللہ کے سپرد کرنا مثلاً یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کا سننا، دیکھنا، عرش پر مستوی ہونا وغیرہ مخلوقات کے سننے دیکھنے اور تخت شاہی پر براجمان ہونے کی طرح نہیں ہے۔ پھر یہ صفات کیسی ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ اعلم بمرادہ (یعنی اس کی حقیقت کو اللہ ہی بہتر جانتے ہیں)۔

دوسرا موقف :- دوسرا موقف متاخرین کا ہے۔ متاخرین سے مراد متکلمین یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ ہیں یہ لوگ بھی ان نصوص کے ظاہری معنی کے مرادِ ربانی ہونے کی نفی کرتے ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کا مخلوق کے مشابہ ہونا لازم آتا ہے لیکن اس کے ساتھ وہ ان نصوص کی مناسب تاویلیں بھی کرتے ہیں یعنی درجہ احتمال میں ایسے معنی بیان کرتے ہیں جو اللہ کے شایانِ شان ہوں، جیسے پید سے مراد قدرت۔ اور نزول سے مراد نزولِ رحمت۔ اور استوی علی العرش سے مراد استیلاء و غلبہ یعنی زمین و آسمان کے نظام کو سنبھالنا اور اپنے قبضہ میں لینا وغیرہ۔

اس مذہب کا خلاصہ تنزیہ مع التاویل ہے، یعنی مخلوق کی مشابہت سے اللہ تعالیٰ کی پاکی بیان کرنا اور درجہ احتمال میں ان صفات کے ایسے معنی بیان کرنا جو اللہ تعالیٰ کے شایانِ شان ہیں۔

سلف و خلف میں امتیاز: جب سے علم کلام کی باقاعدہ تدوین ہوئی اور اشعری و ماتریدی مکاتب فکر و وجود میں آئے اس وقت سے خلف (متاخرین) کا دور شروع ہوا اور اس سے پہلے سلف کا زمانہ تھا (تحفۃ اللمعی: ۵۸۵/۲)

فائدہ: اس مسئلہ کی بہترین تفصیل رحمۃ اللہ الواسعہ: ۶۳۴/۱ تحفۃ اللمعی (۵۸۵/۲) درس ترمذی (۲۰۰/۲) میں ہے، من شاء فلیراجع۔

(ولا یُشَبَّه شَیْءٌ) اِی لَا یُمَا لِلَّہِ، اَمَّا اِذَا اُرِیْدَ بِالْمَمَالِئِلَةِ لَا تَحَاذُ فِی الْحَقِیْقَةِ لُظَاہِرٍ، وَاَمَّا اِذَا اُرِیْدَ بِہَا کَوْنُ الشَّیْئِیْنِ بِحِیْثُ یُسَدُّ اَحَدُهُمَا مَسَدًا لِاٰخَرٍ اِی یُصْلِحُ کُلُّ وَاحِدٍ مِنْہُمَا لِمَا یُصْلِحُ لَہِ الْاٰخَرُ، فَلَا اِنَّ شَیْئًا مِنَ الْمَوْجُودَاتِ لَا یُسَدُّہُ تَعَالٰی فِی شَیْءٍ مِنَ الْاَوْصَافِ لِاِنَّ اَوْصَالَہُ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَغَیْرِ ذٰلِكَ اَجَلُّ وَاَعْلٰی مِمَّا فِی الْمَخْلُوْقَاتِ بِحِیْثُ لَا مَنَاسِبَۃَ بَیْنَهُمَا۔

ترجمہ: اور کوئی چیز اس کے مشابہ نہیں ہے یعنی اس کے مثل نہیں ہے بہر حال جب مراد لیا جائے مماثلت سے حقیقت میں متحد ہونا تو ظاہر ہے، اور بہر حال جب مراد لیا جائے اس سے دو چیزوں کا اس طور پر ہونا کہ ان میں سے ایک دوسرے کی جگہ پُر کر سکے یعنی ان میں سے ہر ایک صلاحیت رکھتی ہو اس کی جس کی صلاحیت رکھتی ہو دوسری، تو اس لیے کہ موجودات میں سے کوئی اللہ تعالیٰ کی جگہ کو پُر نہیں کر سکتی کسی بھی وصف میں، اس لئے کہ اس کے اوصاف

علم اور قدرت وغیرہ زیادہ عظیم اور زیادہ بلند ہیں بہ نسبت ان کے جو مخلوقات میں ہیں اس طور پر کہ ان دونوں کے درمیان کوئی نسبت ہی نہیں ہے۔

لا یشبہہ کی تفسیر لا یمائلہ سے کرنے کی وجہ: قوله: لا یشبہہ ای لا یمائلہ۔ شارح لا یشبہہ کی تفسیر لا یمائلہ سے کر کے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ لا یشبہہ کے معنی ہیں: کوئی چیز اس کے مشابہ نہیں ہے، اور مشابہت کے مشہور معنی اتحاد فی کیف کے ہیں، التشابه: عند المتکلمین هو الاتحاد فی کیف، ویسمی مشابہة ایضاً، وفي الأطول: التشابه: الاتحاد فی العرضی (کشاف: ۵۴۷/۲) یعنی دو چیزوں کا کسی کیفیت میں متحد اور شریک ہونا جیسے کافور اور کاغذ کا سفیدی میں اتحاد و اشتراک ہے اور اللہ تعالیٰ کے جملہ کیفیات سے پاک ہونے کو قبل میں ”ولا بالکیفیة“ کے ذریعے بیان کر چکے ہیں جس سے مشابہت کی بھی نفی ہو جاتی ہے نیز کسی چیز کا اللہ کے مشابہ نہ ہونا ایک بدیہی بات ہے لہذا باری تعالیٰ سے مشابہت کی نفی کی ضرورت نہ تھی بلکہ نفی کرنے میں اللہ کے کیفیات کے ساتھ متصف ہونیکا وہم پیدا ہوتا ہے پس شارح نے لا یشبہہ کی تفسیر لا یمائلہ سے کر کے اسی کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کا مقصود اس جملہ سے مشابہت بالمعنی المشہور کی نفی کرنا نہیں ہے بلکہ مماثلت کی نفی مقصود ہے۔

خالق اور مخلوق میں مماثلت نہ ہونے کی دلیل: قوله: اما اذا ارید الخ۔ یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ اللہ تعالیٰ میں اور دیگر تمام موجودات میں مماثلت نہ ہونے کی دلیل بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مماثلت کے دو معنی ہیں۔

ایک معنی: اتحاد فی الحقیقت کے ہیں یعنی دو چیزوں کی حقیقت و ماہیت کا ایک ہونا، جیسے زید اور عمر کی حقیقت ایک ہے۔ اور دوسرے معنی ہیں: دو چیزوں کا اس طور پر ہونا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ پر کر سکے یعنی ایک کے اندر اس کام کی صلاحیت ہو جس کی دوسرے کے اندر صلاحیت ہو۔ (۱)

(۱) المثل: بالكسر والسكون عند الحكماء هو المشارک للشيء فی تمام الماهية، قالوا: التماثل والتماثلة اتحاد الشئین فی النوع، ای فی تمام الماهية، فاذا قبل: مُتماثلان، او مثلاًن، او مُماثلان كان المعنی أنهما متفقان فی تمام الماهية، وكذا عند بعض المتکلمین حيث قال فی شرح الطوالع: حقیقته تعالیٰ لا تماثل غیره، ای لا یکون مشارکاً لغيره فی تمام الماهية. وفي شرح المواقف: الله تعالیٰ منزہ عن المثل ای المشارک فی تمام الماهية، وقال بعضهم کالاشاعرة: التماثل هو الاتحاد فی جميع الصفات النفسية، وهي التي لا تحتاج فی-

پہلے معنی کے اعتبار سے کسی چیز کا اللہ پاک کے مماثل نہ ہونا تو ظاہر ہے، کیوں کہ اس معنی کے اعتبار سے اگر کوئی شی اللہ تعالیٰ کے مماثل ہوگی تو اس کا واجب الوجود ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ مستلزم ہے واجب الوجود کے متعدد ہونے کو جو توحید کے منافی ہونے کی وجہ سے باطل و محال ہے۔

اور دوسرے معنی کے اعتبار سے کوئی چیز اللہ تعالیٰ کے مماثل اس لیے نہیں ہو سکتی کہ کل کائنات اور تمام موجودات میں کوئی بھی شی ایسی نہیں جو اللہ کے اوصاف میں سے کسی وصف میں اس کی جگہ پر کر سکے اور اس کی قائم مقامی کر سکے؛ کیوں کہ اللہ کے اوصاف مثلاً علم اور قدرت وغیرہ مخلوق کے علم و قدرت سے اتنے زیادہ بلند اور عظیم تر ہیں کہ دونوں میں کوئی مناسبت ہی نہیں، پانی کا ایک قطرہ سمندر کے پانی کے مقابلے میں اگرچہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا لیکن پھر بھی سمندر کے پانی کے ساتھ اس کو کوئی نہ کوئی نسبت ضرور ہوتی ہے؛ کیونکہ دونوں محدود و متناہی ہیں؛ لیکن مخلوق کے علم و قدرت وغیرہ کو خالق تعالیٰ کے علم و قدرت وغیرہ کے ساتھ کوئی نسبت ہی نہیں، کیونکہ مخلوق کا علم و قدرت محدود و متناہی ہے اور خالق کا محدود و غیر متناہی ہے اور محدود کو لا محدود کے ساتھ کیا نسبت ہو سکتی ہے؟

قال فی البدایة: إِنَّ الْعِلْمَ مِمَّا مَوْجُودٌ، وَعَرَضٌ، وَعِلْمٌ مُّحَدَّثٌ، وَجَائِزُ الْوُجُودِ، وَيَتَجَدَّدُ فِي كُلِّ زَمَانٍ، فَلَوْ أَبْتَنَّا الْعِلْمَ صِفَةً لِلَّهِ تَعَالَى لَكَانَ مَوْجُودًا، وَصِفَةً، قَدِيمَةً، وَوَجِبَ الْوُجُودُ، وَدَالِمًا مِنَ الْأَزَلِ إِلَى الْأَبَدِ، فَلَا يُمَازِلُ عِلْمَ الْخَلْقِ بَوَاجِهٍ مِنَ الْوُجُوهِ هَذَا كَلَامُهُ.

توصیف الشی بہا الی ملاحظۃ امر زالد علیہا کالانسانیۃ، والحقیقۃ، والوجود، والشئیۃ للانسان. وقال مشبو الحال: الصفات النفسیة ما لا یصح توهم ارتفاعها عن موصوفها. فالمثلان والمتمثالان هما الموجودان المشترکان فی جمیع الصفات النفسیة، ویلزم من تلك المشارکة، المشارکة فی ما یجب، ویمكن، ویمتنع، ولذلك یقال: المثلان: هما الموجودان اللذان یشارک کل منهما الآخر فی ما یجب له، ویمكن، ائی بالنظر الی ذاتیہما، فلا یرد ان الصفات منحصرة فی الاقسام الثلاثة، فیلزم منه اشتراك المثلین فی جمیع الصفات سواء كانت نفسیة اولا فیرتفع التعدد عنها.

وقد یقال بعبارة أخرى: المثلان ما یسد احدهما مسداً الآخر فی الأحکام الواجبة، والجائزۃ، والممتنعۃ، ائی بالنظر الی ذاتیہما، وتلازم التعاريف الثلاثة ظاہر بالتأمل. (کشاف: ۱۴۳/۴)

وفی روح المعانی: المثل: قال الراغب: اعم الالفاظ الموضوعۃ للمشابهۃ وذاك ان الند یقال لما یشارک فی الجوهر فقط: والشبه لما یشارک فی کیفیۃ فقط، والمساوی لما یشارک فی الكمیۃ فقط، والشکل لما یشارک فی القدر والمساحة فقط، والمثل عام فی جمیع ذالک، ولهذا لما اراد اللہ تعالیٰ نفی الشبه من کل وجه خصہ سبحانه بالذكر (فی قوله: "لیس کمثله شیء" الشوری: ۱۱) وذكر الامام الرازی ان المثلین عند المتکلمین هما اللذان یقوم کل منهما مقام الآخر فی حقیقته وما ہیئته (روح المعانی پ ۲۵ ص ۲۹)

ترجمہ: ہدایہ میں کہا ہے: بیشک ہمارا علم موجود اور عرض ہے اور علم حادث ہے، اور ممکن الوجود ہے اور نیا ہوتا ہے ہر آن، پس اگر ہم ثابت کریں علم کو بطور صفت کے اللہ تعالیٰ کے لئے تو وہ موجود ہوگا اور صفت ہوگا اور قدیم ہوگا اور واجب الوجود ہوگا اور باقی رہنے والا ہوگا ازل سے ابد تک، پس وہ علم خلق کے مثل نہیں ہوگا کسی بھی جہت سے، یہ ان کا کلام ہے۔

ما قبل کی تائید: قولہ: قال فی البدایة: اس سے پہلے شارحؒ نے فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف کے مقابلے میں اتنے عظیم تر ہیں کہ دونوں میں کوئی مناسبت ہی نہیں، اب اس کی تائید میں صاحب ہدایہ کا کلام پیش کر رہے ہیں۔

صاحب ہدایہ (امام نور الدین احمد بن محمود البخاری المشہور بالامام الصابونی) نے اپنی کتاب بدایۃ الکلام میں علم خالق اور علم مخلوق دونوں کا تقابل کرتے ہوئے فرمایا ہے: ”اِنَّ الْعِلْمَ مِنْ مَّا مَوْجُودٌ وَعَرَضٌ وَعِلْمٌ مُّخْدَتٌ الْخُ کہ ہمارا علم یعنی مخلوق کا علم موجود ہے اور عرض ہے اور علم حادث ہے۔ یہ ترجمہ اس وقت ہوگا جب عِلْمٌ مُّخْدَتٌ پڑھیں گے یعنی عین کے زیر اور لام کے سکون کے ساتھ، اور اس کو عِلْمٌ مُّخْدَتٌ بھی پڑھا گیا ہے (یعنی عین اور لام کے زبر کے ساتھ) اس صورت میں اس کے معنی علامت کے ہوں گے اور محدث کا لفظ اس کی تفسیر ہوگا۔

وجائز الوجود، متجدد فی کل زمان: جائز کے معنی ممکن کے ہیں اور متجدد فی کل زمان کے معنی ہیں: ہر آن نیا ہونے والا یعنی جو ہر آن فنا ہو جاتا ہو اور اس کا مثل اس کی جگہ پیدا ہو جاتا ہو۔

قولہ: فَلَوْ اَبْتَنَّا الْعِلْمَ الْخُ: اوپر مخلوق کے علم کی نوعیت و کیفیت بیان کی تھی اب خالق تعالیٰ کے علم کی نوعیت بیان فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم علم کو اللہ تعالیٰ کے لیے بطور صفت کے ثابت کریں تو وہ موجود ہوگا اور صفت ہوگا اور قدیم ہوگا اور واجب الوجود ہوگا اور ازل سے ابد تک رہنے والا ہوگا، پس وہ یعنی علم خالق، علم خلق کے مماثل نہیں ہے کسی بھی جہت سے، ہذا کلامہ: یہ ان کا کلام ہے یعنی صاحب ہدایہ کی بات پوری ہو گئی۔

تنبیہ: صاحب ہدایہ کے قول: ”فَلَا يَمَثُلُ عِلْمُ الْخَلْقِ بَوَجْهِهِ مِنَ الْوَجْهِ“ کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ پہلے معنی: صاحب ہدایہ نے علم حق اور علم خلق کے درمیان مماثلت کی نفی کرتے ہوئے جو بوجہ من الوجوہ کہا اگر اس کو ظاہر پر محمول کیا جائے تو یہ عبارت اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس طرف مُشیر ہے کہ دو چیزوں میں مماثلت کے لیے بعض اوصاف میں اشتراک کافی ہے قولہ: فَلَا يَمَثُلُ... بوجہ من الوجوہ ”یدل علی ان

الاشترک فی بعض الوجوه کاف فی المماثلة (النبراس: ۱۲۱) کیوں کہ اگر ایسا نہ ہو بلکہ تمام اوصاف میں اشتراک و اتحاد ضروری ہو تو مماثلت کی نفی کرتے ہوئے وجوہ کو عام کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی؛ اس لیے کہ علم حق اور علم خلق میں بعض وجوہ سے اشتراک کا نہ ہونا ماقبل کے بیان سے بالکل ظاہر ہے لہذا فلا یماثل علم الخلق کہہ دینا کافی تھا اس کے بعد ”بوجه من الوجوه“ کے اضافہ کی ضرورت نہ تھی۔ اس معنی کے اعتبار سے یہ عبارت ان لوگوں کے قول کے معارض ہوگی جو مماثلت کے تحقق کے لیے تمام اوصاف میں اشتراک اور جمیع وجوہ سے اتحاد کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

دوسرے معنی: اور اگر ”بوجه من الوجوه“ سے مقصود علم حق اور علم خلق کے درمیان مماثلت کی نفی میں مبالغہ کرنا ہو اور یہ بتانا چاہتے ہوں کہ مماثلت کے تحقق کے لیے تو تمام اوصاف میں اشتراک اور جمیع وجوہ سے اتحاد ضروری ہے؛ لیکن علم حق اور علم خلق کے درمیان جمیع وجوہ سے اتحاد کا ہونا تو بہت دور کی بات ہے ان میں تو کسی ایک جہت سے بھی مماثلت و اشتراک نہیں ہے۔ معنی قولہ: ”فلا یماثل..... بوجه من الوجوه“ المبالغة فی نفی المماثلة وانه لیس لاثبات المماثلة وجه اصلا. (النبراس: ۱۲۱)

اس معنی کے اعتبار سے صاحب بدایہ کا یہ قول ان لوگوں کے مذہب کے موافق ہوگا جو مماثلت کے لیے تمام اوصاف میں اشتراک اور جمیع وجوہ سے مساوات کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

لقد صرح بأن المماثلة عندنا إنما يثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة.

ترجمہ: پس تحقیق کہ انہوں نے تصریح کی ہے اس بات کی کہ مماثلت ہمارے نزدیک ثابت ہوتی ہے تمام اوصاف میں اشتراک سے، یہاں تک کہ اگر دونوں مختلف ہوں کسی ایک وصف میں تو مماثلت ختم ہو جائے گی **قولہ:** لقد صرح الخ:- یہ لفظ یہاں فاء کے ساتھ ہے اور بعض شروح و حواشی میں مثلاً النبراس، رمضان آفندی اور خیالی وغیرہ میں واؤ کے ساتھ ہے ”وقد صرح“ اور صرح کو معروف بھی پڑھا گیا ہے اور مجہول بھی، پہلی صورت میں فاعل کی ضمیر صاحب بدایہ کے طرف لوٹے گی، اور دوسری صورت میں فاعل محذوف ہوگا اور تقدیر عبارت اس طرح ہوگی قد صرح القوم ان المماثلة الخ اور قوم سے مراد اس فن کے علماء و مشائخ ہیں۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ شارح ”یہاں سے کیا بتانا چاہتے ہیں؟ اس میں مختلف اقوال ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ صاحب بدایہ کا یہ کلام: فلا یماثل الخ ان کی دوسری جگہ کی تصریح کے خلاف

ہے کیوں کہ ان کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مماثلت کے تحقق کے لئے بعض اوصاف میں اشتراک کافی ہے اور دوسری جگہ خود انہوں نے تصریح کی ہے کہ ہمارے نزدیک یعنی اشاعرہ کے نزدیک مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں اشتراک سے ہوتا ہے۔ یہ معنی اس وقت ہوں گے جب صرح کو معروف پڑھا جائے اور فاعل کی ضمیر کا مرجع خود صاحب بدایہ ہوں۔ اور اگر صرح مجہول پڑھا جائے اور اس کا فاعل قوم ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ صاحب بدایہ کا یہ کلام فلا یماثل الخ قوم کی تصریح کے خلاف ہے۔ ان دونوں صورتوں میں ”فلا یماثل بوجه من الوجوه“ کو پہلے معنی پر محمول کرنا پڑے گا۔

اور ایک قول یہ ہے کہ شارح ”کا قول“ ”فقد صرح الخ“ صاحب بدایہ کے قول فلا یماثل پر تفریع ہے اور صرح کی ضمیر کا مرجع خود صاحب بدایہ ہیں اور مطلب یہ ہے کہ صاحب بدایہ کے اس قول فلا یماثل الخ میں تصریح ہے کہ مماثلت کا تحقق ہمارے نزدیک تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات سے ہوتا ہے اس صورت میں ”فلا یماثل بوجه من الوجوه“ کو دوسرے معنی پر محمول کرنا پڑے گا۔

وقال الشيخ ابو المعین فی التبصرة: اَنَا نَجِدُ أَهْلَ اللُّغَةِ لَا يَمْتَنِعُونَ مِنَ الْقَوْلِ بَأَن زَيْدًا مِثْلَ لَعْمٍ فِي الْفَقْهِ إِذَا كَانَ يُسَاوِيهِ فِيهِ وَيُسَدُّ مَسَدَهُ فِي ذَلِكَ الْبَابِ وَإِنْ كَانَتْ بَيْنَهُمَا مَخَالَفَةٌ بِوَجْهِ كَثِيرَةٍ. وَمَا يَقُولُهُ الْأَشْعَرِيُّ: مِنْ أَنَّهُ لَا مِمَّاثِلَةَ إِلَّا بِالمَسَاوَاةِ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ فَاسِدٌ، لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: ”الْحَنْطَةُ بِالْحَنْطَةِ مِثْلًا بِمِثْلِ“ وَأَرَادَ الِاسْتِوَاءَ فِي الْكَيْلِ لِأَغْيَرٍ وَإِنْ تَفَاوَتْ الْوُزْنُ وَعَدَّدُ الْحَبَابِ وَالصَّلَابَةُ وَالرُّخَاوَةُ.

ترجمہ: اور شیخ ابو المعین نے تبصرہ میں فرمایا ہے کہ بیشک ہم اہل لغت کو پاتے ہیں اس حال میں کہ وہ اس قول سے نہیں بچتے کہ زید عمرو کے مثل ہے فقہ میں جب وہ اس کے برابر ہو اس میں اور اس کی جگہ پر کر سکتا ہو اس باب میں اگرچہ ان دونوں کے درمیان اختلاف ہو بہت سی جہتوں سے۔ اور وہ بات جو حضرت اشعریؒ فرماتے ہیں کہ (دو چیزوں میں) مماثلت نہیں ہوتی؛ مگر تمام جہتوں سے برابر ہونے سے، ”فاسد ہے اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا گیہوں کو گیہوں سے (بچو) برابر برابر، اور آپ ﷺ نے ارادہ فرمایا ہے صرف کیل میں برابری کا، اگرچہ وزن اور دانوں کی کنتی اور سختی و نرمی مختلف ہو۔

مماثلت کے لیے جمیع وجوہ سے مساوات کو ضروری قرار دینے پر اعتراض: قولہ: وقال الشيخ ابو المعین: شیخ ابو المعین نے اپنی کتاب میں ان لوگوں پر اعتراض کیا ہے جو مماثلت کے لیے تمام اوصاف میں

اشتراک کو ضروری قرار دیتے ہیں اور لغت وحدیث سے اس کا ابطال کیا ہے، یہاں سے شارح (علامہ تفتازانی) اسی کو ذکر کر رہے ہیں۔

شیخ ابوالحسنؒ کے قول کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کسی کے برابر ہو کسی ایک وصف میں مثلاً زید عمرو کے برابر ہو صرف فقہ میں اور اس میں ایک دوسرے کی قائم مقامی کر سکتا ہو، تو اہل لغت ان دونوں کے درمیان اس وصف میں مماثلت کا حکم لگا دیتے ہیں اور یہ کہہ دیتے ہیں کہ فقہ میں زید عمرو کا مثل ہے اگرچہ ان دونوں میں اور وجوہ سے مثلاً سیرت، صورت وغیرہ کے اعتبار سے بہت زیادہ اختلاف ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ مماثلت کے لیے تمام اوصاف میں اشتراک و مساوات ضروری نہیں ہے۔

اور امام ابوالحسن اشعریؒ جو فرماتے ہیں کہ مماثلت نہیں ہوتی مگر تمام وجوہ سے برابر ہونے سے، یہ فاسد اور غلط ہے کیوں کہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل الخ (یعنی بچو گیہوں کو گیہوں کے بدلے برابر برابر) (آخر جہ مسلم عن ابی ہریرہ قال: قال رسول اللہ ﷺ: التمر بالتمر، الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير، والملح بالملح، مثلاً بمثل الخ، وأخرجه مالك والنسائي أيضا (مکملہ فتح الملہم ۵۵۷:۷ رقم الحديث: ۴۱۴۲) اس حدیث میں آنحضرت ﷺ نے بیع الحنطة بالحنطة کے جواز کے لیے مماثلت کو شرط قرار دیا ہے۔ اور مماثلت سے تمام اوصاف میں مماثلت مراد نہیں؛ بلکہ صرف کیل میں مماثلت مقصود ہے اگرچہ اور اعتبار سے مثلاً: وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی و نرمی میں دونوں مختلف ہوں، اس سے معلوم ہوا کہ مماثلت کے لیے تمام اوصاف میں اشتراک و مساوات ضروری نہیں۔

والظاهر أنه لا مخالفة، لأن مراد الأشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلاً، وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام صاحب البداية أيضاً، وإلا فاشترائك الشئین فی جميع الأوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعذد فكيف يتصور التماثل؟

ترجمہ۔ اور ظاہر یہ ہے کہ (دونوں میں) کوئی مخالفت (مناقات) نہیں ہے اس لیے کہ (امام) اشعری رحمہ اللہ کی مراد تمام وجوہ سے برابر ہونا ہے اس وصف میں جس میں مماثلت (مقصود) ہو جیسے کیل، مثال کے طور پر۔ اور اسی پر مناسب ہے کہ محمول کیا جائے صاحب بدایہ کے کلام کو بھی، ورنہ تو دو چیزوں کا شریک ہونا تمام اوصاف میں اور ان دونوں کا برابر ہونا تمام جہتوں سے تعدد کو ختم کر دے گا پس کیسے تصور کیا جائے گا مماثلت کا؟

امام اشعریؒ کے قول کی توجیہ: قوله: والظاهر انه لا مخالفة الخ۔ یہاں سے شارح (علامہ تفتازانی)

امام اشعری کے قول کی توجیہ پیش کر رہے ہیں اور اس کا ایسا مطلب بیان کر رہے ہیں جس سے وہ لغت و حدیث کے مطابق ہو جاتا ہے اور مخالفت کا اعتراض ختم ہو جاتا ہے۔

توجیہ یہ ہے کہ مماثلت کے لیے بعض اوصاف میں اشتراک کافی ہے جیسا کہ لغت و حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔ اور امام ابوالحسنؒ کا قول لغت و حدیث کے مخالف نہیں ہے کیوں کہ اس کا یہ مطلب اس وقت ہوتا جب وہ ”فی جمیع الوجوه“ کہتے حالاں کہ انہوں نے ”من جمیع الوجوه“ کہا ہے، پس ان کے قول کے معنی یہ ہیں کہ مماثلت کے لیے جمیع الوجوه سے مساوات ضروری ہے خاص اس وصف میں جس میں مماثلت مقصود و مطلوب ہو، نہ کہ تمام اوصاف میں، مثلاً: بیع الحنطة بالحنطة میں کیل میں مماثلت مقصود ہے تو کیل میں جمیع وجوہ سے مساوات ہونی چاہئے۔

صاحب بدایہ کے کلام کا مناسب محمل: قوله: وعلى هذا ينبغي الخ: اور اسی معنی پر مناسب ہے صاحب بدایہ کے کلام کو محمول کرنا، یعنی حضرت ابوالحسنؒ کے قول کا جو مطلب ابھی بیان کیا گیا وہی مطلب صاحب بدایہ کے کلام کا بھی ہے اور صاحب بدایہ کے کلام سے وہ کلام مراد ہے جس کی طرف شارحؒ نے ”وقد صرح“ سے اشارہ فرمایا تھا۔ اور یہ اس وقت جب صرح معروف کا صیغہ ہو اور اگر مجہول ہو تو صاحب بدایہ کے کلام سے مراد فلا بمائل علم الخلق الخ ہوگا۔ اور شروع میں اس کے جو دو معنی بیان کیے گئے ہیں ان میں سے دوسرے معنی مراد ہوں گے۔

امام اشعریؒ اور صاحب بدایہ کے کلام کی یہ توجیہ کیوں؟ قوله: والا الخ: یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ امام اشعریؒ اور صاحب بدایہ کے قول کا جو مطلب میں نے بیان کیا ہے اس کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ اگر یہ معنی مراد نہ ہوں، بلکہ اس کا مطلب وہی ہو جو شیخ ابوالمعینؒ نے سمجھا ہے، تو یہ قول صحیح نہ ہوگا؛ بلکہ بدیہی البطلان ہوگا جس کا عام آدمی بھی قائل نہیں ہو سکتا، چہ جائے کہ علم کلام کا امام؛ کیوں کہ مماثلت نام ہے دو مختلف چیزوں میں برابری کا پس مماثلت کے تحقق کے لیے تعدد اور تغایر ضروری ہے۔ اور دو چیزوں میں جمیع وجوہ سے مساوات اور تمام اوصاف میں اشتراک تعدد اور تغایر کو ختم کر دیتا ہے اور اتحاد کو واجب کرتا ہے، پس ان کو دو کہنا صحیح نہ ہوگا بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے گا کہ نام دو ہیں اور شی ایک ہی ہے۔ اور جب تعدد ختم ہو جائے گا تو ان میں مماثلت کا تصور کیسے کیا جاسکتا ہے؟ کیوں کہ تماثل: تغایر اور تعدد کی فرع ہے۔ (۱)

(۱) فی شرح جوہرۃ التوحید: اعلم ان قد ماء المعتزلة کالجائی، وابنه ابی ہاشم، ذهبوا الی ان المماثلة هی المشاركة فی بعض صفات النفس، فمماثلة زید لعمر و مثلاً عندهم مشارکته ایاہ فی الناطقیة فقط، وذهب-

(ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لأن الجَهْلَ ببعض والعجز عن البعض نقص وإفقار إلى مُخَصَّص، مع أنَّ النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة، فهو بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير.

ترجمہ: اور اس کے علم و قدرت سے کوئی شے خارج نہیں ہے، اس لئے کہ بعض سے ناواقف ہونا اور بعض سے عاجز ہونا عیب ہے اور کسی شخص کی طرف محتاج ہونا ہے باوجود اس کے کہ نصوص قطعیہ ناطق (بولنے والی) ہیں علم کے عام ہونے اور قدرت کے (ہر چیز کو) شامل ہونے کے ساتھ پس وہ ہر چیز سے باخبر ہے اور ہر شے پر قادر ہے۔ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کا بیان: قولہ: ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء: یہاں سے اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کی وسعت کو بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اہل حق کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت سے کوئی شے خارج نہیں ہے۔

واضح رہے کہ شے کے اصل معنی ہیں: ما یصح ان یعلم ویخبر عنه، یعنی جس کو جانا جاسکتا ہو اور جس کے بارے میں خبر دی جاسکتی ہو۔ اس معنی کے اعتبار سے شے کا لفظ واجب اور ممکن، معدوم اور موجود سب کو شامل ہے لیکن اس کا استعمال مختلف معانی میں ہوتا ہے کبھی تو اس کے لغوی معنی مراد ہوتے ہیں جو عام ہے ہر قسم کی چیزوں کو خواہ وہ موجود ہو یا معدوم ہو، واجب ہو یا ممکن یا ممتنع، اور کبھی شے کا لفظ موجود کے معنی میں ہوتا ہے اور کہیں ممکن کے معنی میں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں پر کون سے معنی مراد ہیں؟

اس بارے میں جاننا چاہئے کہ علم الہی کا تعلق واجب ممتنع اور ممکن، اسی طرح معدوم اور موجود سب سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو تمام ممکنات و واجبات اور محالات کا علم ہے اور قدرت کا تعلق صرف ممکنات سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی

المحققون من الماتریدية الى ان المماثلة هي الاشتراك في الصفات النفسية كالحيوانية والناطقة لزيد وعمر. ومن لازم الاشتراك في الصفة النفسية أمران: أحدهما الاشتراك فيما يجب ويجوز ويمتنع، وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الآخر، والمتماثلان وان اشتركا في الصفات النفسية، لكن لا بد من اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل، ونسب الى الاشعري: "انه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه" واعتراض بان لا تعدد حينئذ فلا تماثل، وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا: زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان اختلف في كثير من الاوصاف، وفي الحديث: والحنطة بالحنطة مثلاً بمثل، واريده الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات ووصافها. ويمكن ان يجاب بأن مراده التساوي في الوجه الذي به التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الفقه، وكان بينهما مساواة فيه بحيث ينوب احدهما مناب الآخر صح القول بانهما مثلان فيه، والافلا يخالف مذهب الماتریدية، (روح المعاني، الجزء ۲: ۲۵ ص ۳۰)

مقدورات صرف ممکنات ہیں اور جو چیزیں واجب یا محال کے قبیل کی ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی مقدورات میں شامل نہیں، پس جب شی کا لفظ لا یخرج عن علمہ سے متعلق ہوگا تو اس وقت شی کے لغوی معنی مراد ہوں گے؛ تاکہ وہ واجب ممتنع اور ممکن سب کو شامل ہو جائے۔ اور جب لا یخرج عن قدرته سے متعلق ہوگا تو اس وقت اس کے معنی ممکن کے ہوں گے تاکہ واجب اور ممتنع اس میں داخل نہ ہوں۔ (۱)

علم و قدرت کے ہر شی کو عام ہونے کی عقلی دلیل: قوله: لان الجهل بالبعض الخ: یہ دلیل ہے اس بات کی کہ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت سے کوئی شی خارج نہیں ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شی اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت سے خارج ہو تو دو خرابی لازم آئے گی ایک تو یہ کہ بعض چیزوں سے جاہل اور بعض چیزوں سے عاجز ہونا لازم آئے گا، اور یہ نقص اور عیب ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو پاک قرار دینا ضروری ہے۔ اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کے محتاج ہو جائیں گے؛ کیوں کہ علم کا تعلق تمام معلومات کے ساتھ اور قدرت کا تعلق تمام ممکنات کے ساتھ برابر ہے پس بعض کو جاننا اور بعض کو نہ جاننا، اسی طرح بعض پر قادر ہونا اور بعض سے عاجز ہونا کسی شخص کے بغیر نہیں ہو سکتا، اور کسی شخص کی جانب احتیاج یہ واجب الوجود ہونے کے منافی ہے۔

سوال: اہل حق بھی قدرت کو عام نہیں مانتے بلکہ ممکن کے ساتھ خاص کرتے ہیں؛ تو کیا یہ نقص اور عیب نہیں ہے اور ترجیح بلا مرجح یا کسی شخص کی جانب محتاج ہونے کو مستلزم نہیں ہے؟

جواب: کسی چیز پر قدرت کا نہ ہونا علی الاطلاق عجز اور نقص نہیں ہے بلکہ اس کو اس وقت عجز اور نقص کہا جائے گا جب اس شی میں مقدور بننے اور کسی فاعل کا اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہو اور پھر بھی اللہ تعالیٰ کو اس پر قدرت نہ ہو، اور واجب و ممتنع کے اندر کسی فاعل کا اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی لہذا اس پر قادر نہ ہونا عجز اور نقص نہیں ہے، مثلاً شیر خوار بچہ کسی معلم کی تعلیم کو قبول نہیں کرتا تو اس میں معلم کا کوئی نقص نہیں؛ بلکہ اس کا سبب خود بچہ کے اندر تعلیم کو قبول کرنے کی استعداد کا نہ ہونا ہے، اسی طرح کسی ماہر کاتب کا لکھا ہوا پانی پر برقرار نہ رہے تو اس میں کاتب کا کیا قصور ہے؟ سارا قصور پانی ہی کا ہے کہ اس میں صلاحیت ہی نہیں کہ اس پر حروف قائم رہ سکیں، اسی طرح دن کے

(۱) قال صاحب الروح: والشیء لغة ما یصح ان یعلم ویخبر عنه کما نص علیہ سیبویہ، وهو شامل للمعدوم والموجود والواجب والممكن وتختلف إطلاقاته ویعلم المراد منه بالقرائن فیطلق تارة ویراد به جمیع افرادہ کقولہ تعالیٰ (واللہ بکل شیء علیم) بقریۃ احاطة العلم الالہی بالواجب والممكن المعدوم والموجود والمحال الملحوظ بعنوان ما، ویطلق ویراد به الممكن مطلقا کما فی الآیة الکریمہ (ان اللہ علی کل شیء قلیق) بقریۃ القلوة التي لا تعلق الا بالممكن (روح المعانی: ۱/۱۷۸)

اجالے میں اگر چمکا ڈر کی آنکھ نہیں دیکھتی تو اس میں سورج کا کوئی نقص نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی چیز میں فاعل کا اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہی نہ ہو اس وجہ سے وہ فاعل کی قدرت سے خارج ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔
(ماخوذ از معین الفلسفہ: ۱۶۳)

اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ اگر واجب یا ممتنع پر بھی اللہ تعالیٰ کو قدرت ہو تو پھر اس کو واجب یا ممتنع کہنا ہی صحیح نہ ہوگا؛ کیوں کہ واجب اس کو کہتے ہیں جس کا وجود ضروری ہو اور عدم محال ہو۔ اور ممتنع اس کو کہتے ہیں جس کا عدم ضروری ہو اور وجود محال ہو، پس اگر اس پر قدرت تسلیم کر لی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ واجب کو معدوم اور ممتنع کو موجود کر سکتے ہیں پھر اس کو واجب اور ممتنع کہنا کیسے صحیح ہوگا؟۔

نقلی دلیل: قوله: مع ان النصوص القطعية: او پر عقلی دلیل تھی یہ نقلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن وحدیث کے قطعی نصوص بھی اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کے عام ہونے کی شہادت دیتے ہیں۔ جیسے ”إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (العنکبوت: ۶۲) إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (البقرہ: ۱۰۹)۔

لا كما يزعم الفلاسفة من أنه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على أكثر من واحد، والدهرية أنه لا يعلم ذاته، والنظام أنه لا يقدر على خلق الجهل والقبح، والبلخي أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد، وعامة المعتزلة أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد.

ترجمہ :- ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ بے شک وہ جزئیات کو نہیں جانتا ہے، اور ایک سے زیادہ پر قادر نہیں ہے، اور دہریہ گمان کرتا ہے کہ بے شک وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا ہے، اور نظام گمان کرتا ہے کہ وہ جہل اور قبح (برائی) کو پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے، اور بلخی گمان کرتا ہے کہ وہ بندوں کے مقدور کے مثل پر قادر نہیں ہے، اور اکثر معتزلہ گمان کرتے ہیں کہ بے شک وہ بندوں کے نفس مقدور پر قادر نہیں ہے۔

﴿علم و قدرت کے بارے میں دوسرے فرقوں کے مذاہب﴾

قوله: لا كما يزعم الفلاسفة: علم اور قدرت سے متعلق: اہل حق کا مذہب بیان کرنے کے بعد اب شارح ان اقوال اور مذاہب کی تردید کر رہے ہیں جو اہل حق کے مذہب کے خلاف ہیں۔
فلاسفہ کا مذہب: جن میں ایک مذہب فلاسفہ کا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جزئیات کو نہیں جانتے ہیں اور ایک سے زیادہ پر قدرت نہیں رکھتے ہیں۔ (۱)

(۱) المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات أي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وأما من حيث أنها غير متعلقة بزمان فتعقلها تعقل بوجه كلي لا يلحقه التغير فالله =

در اصل فلاسفہ کا ایک مفروضہ (خود ساختہ ضابطہ) ہے کہ مجرّد (یعنی جو مادہ سے منزہ ہے) صرف کلیات کا ادراک کر سکتا ہے، جزئیات مادیہ کو وہ نہیں جان سکتا، ہاں کلی طور پر جان سکتا ہے۔ مگر جزئی ہونے کی حیثیت سے نہیں جان سکتا۔ اس قاعدے کی رو سے فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو بھی صرف کلیات کا علم ہے جزئیات مادیہ کا علم نہیں ہے، فلاسفہ کے پاس اپنے اس دعوے کو ثابت کرنے کے لیے دھکوسلوں کے سوا کچھ نہیں ہے، حیرت کی بات ہے کہ انسان تو کلیات اور جزئیات سب کا ادراک کر سکتا ہے، مگر خالق انسان صرف کلیات کا، فی اللعجب:

يعلم جميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل، بل علما ثابتا ابدا لدهر غير داخل تحت الأزمنة، مثلا يعلم أن القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم أنه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر في أول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وکائن ويكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها أزلا وابدأ وانما التعلق بالأزمنة في علومنا.

وقال الامام: إن اللائق باصولهم أن الجزئي إن كان متغيرا أو متشكلا يمتنع أن يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الأول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار إلى الآلة الجسمانية وذلك كالأجرام الفلكية فانها متشكلة وإن لم تكن متغيرة في ذواتها كالصور والأعراض فانها متغيرة وكالأجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة وأما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل بل يجب العلم به،

والعمدة في احتجاج الفلاسفة أنه لو علم أن زيدا يدخل الدار غدا فإذا دخل زيد الدار في الغد فإن بقي العلم بحاله بمعنى أنه يعلم أن زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع، وإن زال وحصل العلم بأنه دخل لزم تغير العلم الأول من الوجود إلى العدم والثاني من العدم إلى الوجود وهذا على القديم محال. لا يقال: كما أن الاعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع. لأننا نقول: لو سلم فإذا لم يعلمه على وجه كلي.

والجواب: أن العلم إما إضافة أو صلة ذات إضافة. وتغير الإضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بأنه قبل الحوادث إذا لم يوجد الحادث ومعه إذا وجد وبعده إذا فنى من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم إضافة لا يلزم من تغير المعلوم إلا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صلة ذات إضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات.

وأجاب كثير من المعزلة وأهل السنة بأن علم الله تعالى بأن الشيء سيحدث هو نفس علمه بأنه حدث، للقطع بأن من علم أن زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم إلى مضي الغد عليم بهذا العلم أنه دخل الدار من غير افتقار إلى علم مستأنف فعلى هذا لا تغير في العالمية التي تثبت المعزلة والعلم الذي تثبته الصفاتية (شرح المقاصد ج ۲ ص:

۹۱ ملخصاً)

وقد يستدل على علمه بالجزئيات بأن الخلو عنه جهل ونقص، وبأن كل أحد من المطيع والعاصي يلجأ إليه في كشف الملمات ودفع البليات، ولولا أنه مما لا تشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك، وبأن الجزئيات مستندة إلى الله تعالى ابتداء أو بواسطة وقد اتفق الحكماء على أنه عالم بذاته وأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول (شرح

اس مسئلہ میں فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ جزئیات کے علم کے لیے آلات جسمانیہ یعنی حواس ظاہرہ کی ضرورت ہے اور جو مجرد عن المادہ ہے وہ ضرورت و احتیاج سے پاک ہے، پھر آلات جسمانیہ کے بغیر جزئیات کا علم کیسے ہو سکتا ہے؟

ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ ضابطہ ہی غلط ہے کہ جزئیات کا علم آلات جسمانیہ کے بغیر نہیں ہو سکتا، بلکہ جس طرح کلیات کا علم بغیر کسی چیز کے توسط کے حاصل ہو سکتا ہے اسی طرح جزئیات کا علم بھی بلا واسطہ حاصل ہو سکتا ہے، رہی یہ بات کہ ہم لوگ جزئیات کے علم کے لیے آلات جسمانیہ کے محتاج ہیں تو یہ ہماری کمزوری کی وجہ سے ہے جیسے کمزور بینائی والے کو عینک کی حاجت ہوتی ہے مگر تندرست آنکھ والے کو اس کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح کمزور مخلوق جزئیات کا علم حواس ظاہرہ کے توسط کے بغیر حاصل نہیں کر سکتی مگر اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا علم بلا کسی چیز کی مدد کے حاصل ہے ان کو کسی چیز کے تعاون کی قطعاً حاجت نہیں، کیوں کہ اُن کا علم حضوری ہے نہ کہ حصولی، پس وہ کائنات کے ذرے ذرے کا عالم ہے۔ اللہ پاک کا ارشاد ہے: لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (سبا: ۳۰) ترجمہ: اس کے علم سے کوئی ذرہ برابر بھی غائب نہیں نہ آسمان میں اور نہ زمین میں۔ دوسری جگہ ارشاد ہے

مَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ (ابراہیم: ۳۸) (ماخوذ از معین الفللفہ: ۶۵)

اسی طرح فلاسفہ نے بلا دلیل یہ ضابطہ گھڑ رکھا ہے کہ بسیط سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے بہ الفاظ دیگر ”واحد حقیقی سے ایک ہی شے صادر ہو سکتی ہے (الواحد لا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِد) اور یہ بات مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ بسیط اور واحد حقیقی ہیں لہذا اس سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے وہ عقل اول ہے۔

ہم یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ واحد ہیں مگر ان میں صفات کے اعتبار سے تکثر ہے یہ تکثر وحدت کے منافی نہیں ہے اور اسی تکثر صفاتی کی وجہ سے اللہ تعالیٰ خود کائنات کے ذرے ذرے کے خالق ہیں۔ اللہ خالق کل شے وهو علی کل شے وکیل۔ (الزمر: ۶۲) (معین الفللفہ: ۱۵۳)

دوسرا مذہب: دوسرا مذہب دہریہ کا ہے۔ دہریہ ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو حوادث کی نسبت دہر کی طرف کرتے ہیں اور دہر کو خالق و متصرف مانتے ہیں، ان لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے کیوں کہ علم نام ہے اس نسبت کا جو عالم اور معلوم کے درمیان ہوتی ہے اور نسبت تقاضا کرتی ہے طرفین میں تغایر کا اور وہ یہاں مفقود ہے۔

جواب: اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ طرفین یعنی عالم و معلوم میں حقیقی تغایر ضروری نہیں ہے، تغایر اعتباری بھی کافی

ہے جیسے ہم لوگوں کو اپنی ذات کا علم ہے تغایر حقیقی نہ ہونے کے باوجود۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ علم نام ہے نسبت کا، اور اگر تسلیم کر لیں تو ہم کہیں گے کہ یہ خاص ہے علم حصولی کے ساتھ۔ اور اللہ تعالیٰ کا علم حضوری ہے نہ کہ حصولی۔ (النمر اس)

تیسرا مذہب: تیسرا مذہب نظام معتزلی کا ہے (۱)

اس کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہل اور قبیح چیز کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ کیوں کہ بری چیز کو پیدا کرنا بھی برا ہے جس طرح بندوں کے لیے بری چیزوں کا کسب برا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ ہر برائی سے پاک ہیں۔
جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ قبیح کا کسب تو برا ہے لیکن قبیح چیز کا خلق برا نہیں ہے کیوں کہ قبیح چیز کو پیدا کرنے میں اللہ تعالیٰ کی بہت سی حکمتیں اور مصلحتیں پنہاں ہوتی ہیں پس اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے کے اعتبار سے کوئی چیز بری نہیں ہے۔ شعر:

☆ کوئی برا نہیں قدرت کے کارخانے میں

اس کے علاوہ اگر بالفرض مان لیا جائے کہ قبیح کا خلق بھی قبیح ہے تو اس سے صرف یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ قبیح کا خالق نہیں ہے جب کہ دعویٰ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قبیح کے خلق پر قادر نہیں ہے حالاں کہ کسی چیز کا خالق نہ ہونا اس پر قدرت نہ ہونے کو مستلزم نہیں، پس اس دلیل سے دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا۔

چوتھا مذہب: چوتھا مذہب ابوالقاسم بلخی کا ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے مقدور کے مثل پر قادر نہیں ہے، یعنی بندے جن اعمال و افعال پر قادر ہیں اللہ تعالیٰ ان جیسے افعال و اعمال پر قادر نہیں، کیوں کہ بندوں کا فعل یا تو طاعت ہوتا ہے یا معصیت، یا عبث۔ اگر اللہ تعالیٰ بھی بندوں کے جیسے افعال پر قادر ہوں تو ان کے افعال کا طاعت، معصیت اور عبث ہونا لازم آئے گا، حالاں کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کو ان اوصاف کے ساتھ متصف نہیں کیا جاسکتا۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ بندوں کا فعل فی نفسہ نہ طاعت ہے نہ معصیت بلکہ وہ ایک قسم کی حرکت ہے یا سکون، اور اس پر طاعت یا معصیت کا حکم لگتا ہے اغراض اور نیتوں کے اعتبار سے، اور اللہ تعالیٰ کا فعل اغراض سے پاک ہوتا ہے اس لیے اس کو ان اوصاف کے ساتھ متصف نہیں کیا جاسکتا۔

پانچواں مذہب: پانچواں مذہب اکثر معتزلہ کا ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے نفس مقدور پر قادر نہیں، یعنی جس فعل پر بندہ کو قدرت ہے بعینہ اس پر اللہ تعالیٰ قادر نہیں ہیں کیوں کہ اگر اللہ تعالیٰ بھی اس پر قادر ہوں تو دو خرابی لازم آئے گی

(۱) نظام: لون کے زبر اور غاء کی تشدید کے ساتھ ایک حکیم فلسفی کا لقب ہے جو معتزلہ میں سے تھا (لیاٹ اللغات) اس کا نام ابراہیم بن سيار

ہے، معتزلہ کافر تھے نظام اسی کی طرف منسوب ہے وراجع لعقائد ہم کشف اصطلاحات الفنون: ۲۵۸/۴

ایک تو مقدور واحد کا دو قدرتوں کے تحت میں داخل ہونا لازم آئے گا، اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ اگر بندہ اور خدا میں تمناع اور اختلاف ہو بایں طور کہ ایک تو اس کے وجود کا ارادہ کرے اور دوسرا اس کے عدم کا، تو اس وقت یا تو دونوں کی مراد پوری ہوگی یا صرف ایک کی؟ پہلی صورت میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے اور دوسری صورت میں جس کی مراد پوری نہ ہوگی اس کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

جواب: پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مقدور واحد اگر دو قدرتوں کے تحت میں داخل ہو لیکن دو جہتوں سے، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور یہاں ایسا ہی ہے بندہ کو قدرت کسب کے اعتبار سے ہے اور اللہ تعالیٰ کو خلق کے اعتبار سے ہے۔

اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ بندہ ہمارے نزدیک اگرچہ قادر ہے لیکن اس کی قدرت فعل کے وجود میں مؤثر (مستقل) نہیں ہے یعنی بندہ کسی فعل کا موجد و خالق نہیں ہے؛ بلکہ تمام افعال کے خالق اللہ تعالیٰ ہی ہیں لہذا اختلاف کی صورت میں اگر بندے کی مراد پوری نہ ہو تو اس میں اشکال کی کیا بات ہے؟ علاوہ ازیں اگر کوئی اپنے سے زیادہ قدرت والے کے مقابلے میں عاجز ہو جائے تو اس سے اس کا بالکل عاجز ہونا لازم نہیں آتا، لہذا اگر بندہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے مقابلے میں عاجز ہو جائے تو اس کی وجہ سے اس کو عاجز نہیں کہا جائے گا (ماخوذ از النمر اس) (۱)

(۱) وفي شرح المقاصد : المنكرون لشمول قدرة الله تعالى طوائف : منهم المجوس القائلون بأنه لا يقدر على الشرور والما القادر على ذلك فاعل آخر يسمى عندهم "أهرمن" لتلايلهم كون الواحد خيرا وشريرا . ومنهم النظام وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدره عنه واللازم باطل لإفضاله إلى السفه إن كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه ، وإلى الجهل إن لم يكن عالما ، والجواب لا نسلم قبح شيء بالنسبة إليه تعالى ، كيف وهو تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدره عنه نظرا إلى وجود الصارف وعدم الداعي وإن كان ممكنا في نفسه ، ومنهم عباد وأتباعه القائلون بأنه ليس بقادر على ما علم أنه لا يقع لاستحالة وقوعه ، قال في المحصل : وكذا ما علم أنه يقع لوجوبه ، والجواب : أن مثل هذه الاستحالة والوجوب لا تنافي المقدورية .

ومنهم أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهر إلى حيز وحركه العبد إلى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان ؛ وذلك لأن فعل العبد إما عبث أو سفه أو تواضع بخلاف فعل الرب ، وفي عبارة المحصل بدل التواضع : الطاعة ، وعبارة المواقف : إما طاعة أو معصية أو سفه ، ليست على ما ينبغي لأن السفه وإن جاز أن يجعل شاملا للعبث فلاخفاء في شموله المعصية أيضا . والجواب منع الحصر ككثير من المصالح الدنيوية ، فإن قيل المشتغل على المصلحة المحضة أو الراجعة =

(ولہ صفات) لَمَا ثَبَتَ مِنْ أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ قَادِرٌ حَتَّى إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ كَلَامَ مَنْ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى زَائِدٍ عَلَى مَفْهُومِ الْوَاجِبِ، وَلَيْسَ الْكُلُّ الْفَاعِلَ مُتَرَادِفَةً، وَأَنَّ صِدْقَ الْمَشْتَقِّ عَلَى الشَّيْءِ يَقْتَضِي ثُبُوتَ مَا خِذَ الْاِشْتِقَاقَ لَهُ، فَتَثَبُّتُ لَهُ صِفَةُ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَيَوَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ.

ترجمہ:- اور اس کے لیے چند صفات ہیں، جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ اللہ تعالیٰ عالم ہیں جی ہیں وغیرہ، اور یہ بات معلوم ہے کہ ان میں ہر ایک ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو واجب کے مفہوم پر زائد ہے اور سب الفاظ مترادفہ نہیں ہیں اور بے شک اسم مشتق کا صدق کسی شی پر تقاضا کرتا ہے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا اس شی کے لیے، تو ثابت ہو گئیں اس کے لیے علم اور قدرت اور حیات وغیرہ کی صفات۔

قولہ: ولہ صفات: ماقبل میں صفات سلبیہ کا بیان تھا اب یہاں سے صفات ثبوتیہ کو بیان کر رہے ہیں "لہ" خبر مقدم ہے اور "صفات" مبتدا مؤخر، خبر کی تقدیم مبتدا کے نکرہ ہونے کی وجہ سے ہے، ترجمہ یہ ہوگا: "اور اس کے لیے چند صفات ہیں"۔

صفات کے ثبوت کی دلیل: قولہ: لَمَا ثَبَتَ الخ:- یہ دلیل ہے صفات کے ثبوت کی جو تین مقدمات سے مرکب ہے۔ پہلا مقدمہ "لَمَا ثَبَتَ مِنْ أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ قَادِرٌ حَتَّى إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ" ہے۔ اور دوسرا مقدمہ "وَمَعْلُومٌ أَنَّ كَلَامَ مَنْ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى زَائِدٍ عَلَى مَفْهُومِ الْوَاجِبِ وَلَيْسَ الْكُلُّ الْفَاعِلَ مُتَرَادِفَةً" ہے، اور تیسرا مقدمہ "وَأَنَّ صِدْقَ الْمَشْتَقِّ عَلَى الشَّيْءِ يَقْتَضِي ثُبُوتَ مَا خِذَ الْاِشْتِقَاقَ لَهُ" ہے۔ اور ثبوت لہ صفة العلم والقدرۃ والحیوۃ وغیر ذلك "مذکورہ تینوں مقدمات پر تفریع ہے (النمر اس)۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب عقلاً و شرعاً یہ بات ثابت ہو چکی کہ اللہ تعالیٰ عالم، قادر، جی، اور سمیع و بصیر وغیرہ ہیں۔ اور لغت و عرف سے یہ بات معلوم ہے کہ ان میں سے ہر ایک ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو واجب کے مفہوم

= طاعة وتواضع. قلنا ممنوع بل إذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لا يتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة. ولو سلم الحصر فالمقدور في نفسه حركات وسكنات وتلحقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وليست من لوازم الماهية فانفائها لا يمنع التماثل.

ومنهم الجبائي واتباعه القائلون بأنه لا يقدر على نفس مقدور العبد لأنه لو صح مقدور بين قادرين لَصَحَّ مخلوق بين خالقين لأنه يجب وقوعه بكل منها عند تعلق الإرادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعى. وقد عرفت امتناع المؤثرين على أثر واحد، والجواب عندنا منع الملازمة بناء على أن قدرة العبد ليست بمؤثرة، ولو سلم فإنما يتم خلوص الداعى والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة أو الإرادة للآخر مانعاً ولو سلم فيجوز أن يكون واقعا بهما جميعاً، لا بكل منهما يلزم المحال. (شرح المقاصد: ۸۵/۲)

پر زائد ہے اور سب الفاظ مترادف نہیں ہیں۔ اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ مذکورہ الفاظ، اسماء مشتقہ ہیں اور اسم مشتق کا صدق کسی شیء پر تقاضا کرتا ہے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا اس شیء کے لیے، جیسے ابیض کا صدق تقاضا کرتا ہے بیاض (سفیدی) کے ثبوت کا اور اسود کا صدق تقاضا کرتا ہے سواد (سیاہی) کے ثبوت کا، اسی طرح اللہ تعالیٰ پر عالم قادر وغیرہ کا صدق مقتضی ہے علم اور قدرت وغیرہ کے ثبوت کو، پس ان تینوں باتوں کے مجموعے سے اللہ تعالیٰ کے لیے علم، قدرت اور حیوۃ وغیرہ مختلف صفات ثابت ہو گئیں۔

تنبیہ: شارحؒ کے قول ”لیس الكل الفاظا مترادفة“ میں لفظ کل کے اندر دو احتمال ہیں: ایک تو یہ کہ اس سے مراد صرف عالم قادری اور اس جیسے دیگر اسماء صفاتیہ ہوں، اس صورت میں شارحؒ کا مقصد لیس الكل الخ سے صفات کے تعدد کو ثابت کرنا ہوگا تاکہ کوئی یہ نہ گمان کرے کہ یہ سب ایک ہی صفت کے مختلف نام ہیں۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے اسماء صفاتیہ: عالم، قادر وغیرہ کے ساتھ لفظ واجب بھی مراد ہوں اور مطلب یہ ہو کہ واجب اور دیگر اسماء صفاتیہ: عالم، قادر وغیرہ یہ سب الفاظ مترادف نہیں ہیں۔ اس صورت میں یہ جملہ ماقبل والے جملے کی توضیح و تاکید کے لیے ہوگا۔ (النمر اس)

تصحیح: مطبوعہ نسخوں میں الفاظ مترادفة ہے، اور مخطوطات میں الفاظاً مترادفة ہے، اور یہی صحیح ہے، تصحیح مخطوطات سے کی گئی ہے۔

لا كما يزعم المعتزلة أنه عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك فإنه محال ظاهر بمنزلة قولنا: أسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما، ودل صدور الأفعال المثبتة على وجود علمه وقدرته، لا على مجرد تسميته عالماً وقادراً.

ترجمہ: ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ گمان کرتے ہیں کہ بیشک وہ عالم ہے بغیر اس کے کہ علم اس کے لیے ثابت ہو۔ اور وہ قادر ہے بغیر اس کے کہ قدرت اس کے لیے ثابت ہو، اس لیے کہ یہ کھلا ہوا محال ہے ہمارے قول کے درجے میں کہ (فلاں شیء) اسود ہے بغیر اس کے کہ سواد (سیاہی) اس کے لیے ثابت ہو، اور تحقیق کہ نصوص نے بیان کیا ہے اس کے علم اور قدرت وغیرہ کے ثبوت کو۔ اور مستحکم افعال کا صدور دلالت کرتا ہے اس کے علم اور قدرت کے وجود پر نہ کہ محض اس کا عالم اور قادر نام رکھنے پر۔

معتزلہ کی تردید: قولہ: لا كما يزعم المعتزلة الخ۔ یہاں سے شارح (علامہ تفتازانی) معتزلہ کی تردید کر رہے ہیں جو اللہ تعالیٰ کو عالم، قادر، سمیع اور بصیر وغیرہ مانتے ہیں، لیکن ماخذ اشتقاق علم و قدرت اور سمیع و بصیر وغیرہ کو

اللہ تعالیٰ کے لیے بطور صفت کے ثابت نہیں مانتے۔

رد کی پہلی دلیل :- پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ اسم مشتق کا اطلاق تقاضا کرتا ہے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا، تو ایسا نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ پر اسم مشتق کا اطلاق تو صحیح ہو یعنی اس کو عالم اور قادر وغیرہ کہنا تو صحیح ہو، لیکن ماخذ اشتقاق علم اور قدرت وغیرہ اس کے لیے ثابت نہ ہو جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں، کیوں کہ ماخذ اشتقاق کے ثبوت کے بغیر کسی اسم مشتق کا صدق محال اور ناممکن ہے، اور معتزلہ کا یہ قول ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ فلاں چیز اسود (سیاہ) ہے مگر سواد (سیاہی) اس کے لیے ثابت نہیں۔

رد کی دوسری اور تیسری دلیل: قولہ: وقد نطقت النصوص: یہ معتزلہ کے قول کے بطلان کی دوسری دلیل ہے اور آگے ”و دل صدور الأفعال المتقنة“ تیسری دلیل ہے، ان دونوں دلیلوں کا حاصل یہ ہے کہ قرآن و احادیث کی نصوص اور اللہ تعالیٰ کے محکم افعال کا صدور یہ دونوں اللہ تعالیٰ کے لیے علم و قدرت وغیرہ کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ محض اس کا عالم اور قادر نام رکھنے پر۔

ولیس النزاع فی العلم والقدرة التي هی من جُملة کیفیاتِ والمَلکاتِ، لِمَا صَرَحَ به مشائخُنَا مِن أَنَّ اللہ تعالیٰ حیٌّ وله حیوةٌ أَزلیةٌ لیست بعرضٍ ولا مستحیل البقاء، واللہ تعالیٰ عالمٌ وله علمٌ أَزلیٌّ شاملٌ لیس بعرضٍ ولا مستحیل البقاء، ولا ضروری، ولا مُکْتَسَبٌ، وكذا فی سائر الصفات.

ترجمہ: اور اختلاف اس علم اور قدرت میں نہیں ہے جو کیفیات اور ملکات کے قبیل سے ہیں، اس وجہ سے کہ ہمارے مشائخ نے تصریح کی ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ حی ہے اور اس کے لیے حیاتِ ازلیہ ہے جو نہ تو عرض ہے اور نہ ایسی جس کی بقا محال ہو، اور اللہ تعالیٰ عالم ہے اور اس کے لیے علمِ ازلی ہے جو (ہر چیز کو) شامل (عام) ہے جو نہ تو عرض ہے اور نہ ایسا جس کی بقا محال ہو اور نہ وہ ضروری ہے اور نہ کسی، اور اسی طرح باقی صفات (کے بارے میں فرمایا ہے)۔

تنبیہ: اس عبارت کی تشریح اگلی عبارت کی تشریح کے ساتھ ہے۔

بل النزاع فی أَنه کما أن للعالم مِنّا علماً هو عرض قائم به زائد علیہ حادث، فهل للصانع العالم علم هو صفة أَزلیة قائمة به زائدة علیہ، وكذا جمیع الصفات، فأنکره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أَنَّ صفاته عین ذاته بمعنى أَن ذاته یُسَمَّى باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً،

وبالمقدورات قادرا إلى غير ذلك، فلا يلزم تكثُر في الذات ولا تعدُّد في القدماء والواجبات، والجواب: ما سبق من أن المستحيل تعدُّد الذوات القديمة وهو غير لازم.

ترجمہ: بلکہ جھگڑا اس میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے عالم کے لیے ایسا علم ہے جو عرض ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے (اور) اس کے مفہوم پر زائد ہے (اور) حادث ہے تو کیا صانع عالم کے لیے ایسا علم ثابت ہے جو صفت ازلیہ ہو (اور) اس کے ساتھ قائم ہو (اور) اس کے مفہوم پر زائد ہو اور اسی طرح تمام صفات، تو فلاسفہ اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے اور گمان کیا ہے کہ بے شک اس کی صفات بعینہ اس کی ذات ہیں، بایں معنی کہ اس کی ذات ہی کو معلومات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے عالم کہا جاتا ہے۔ اور مقدورات کے ساتھ تعلق ہونے کی حیثیت سے قادر کہا جاتا ہے وغیرہ، پس ذات میں کثرت کا ہونا لازم نہیں آئے گا اور نہ قدماء اور واجبات میں تعدد (لازم آئے گا)۔ اور جواب یہ ہے جو گذر چکا کہ محال ذوات قدیمہ کا متعدد ہونا ہے اور وہ لازم نہیں آتا۔

محل نزاع کی تعیین: قولہ: وليس النزاع الخ۔ ماقبل میں ہمارا اور معتزلہ کا جو اختلاف ذکر کیا گیا ہے صفات کے بارے میں کہ ہم لوگ علم و قدرت وغیرہ کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت مانتے ہیں اور معتزلہ انکار کرتے ہیں۔ اس بارے میں کسی کو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف اس علم اور قدرت وغیرہ میں ہے جو کیفیات اور ملکات کی جنس سے ہیں، حالاں کہ ایسا نہیں ہے اس لیے شارحؒ یہاں سے اس خیال کی اصلاح فرما رہے ہیں۔ کیفیت اور ملکہ کی تعریف اور دونوں میں نسبت: شارحؒ کے کلام کی تشریح سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ کیفیات ان اعراض کو کہا جاتا ہے جو مقولہ کیف کے قبیل سے ہوں۔ اور ملکات ملکہ کی جمع ہے اور ملکہ اس کیفیت کو کہتے ہیں جو نفس میں راسخ ہو یعنی جلدی زائل ہونے والی نہ ہو۔ اور یہ بات اس وقت حاصل ہوتی ہے جب کوئی کام بار بار کیا جائے اور نفس اس کا خوگر اور مشاق ہو جائے اور جو کیفیت جلد زائل ہو جاتی ہے اس کو حال کہتے ہیں۔ (معین الفلفہ: ۸۰) اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ کیفیات اور ملکات میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کیفیات عام ہے اور ملکات خاص۔

اس کے بعد عبارت کی تشریح یہ ہے کہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان محل نزاع وہ علم اور قدرت نہیں جو من جملہ کیفیات اور ملکات کے ہے کیوں کہ ہمارے مشائخ نے اس کی تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہیں اور ان کے لیے حیوۃ ازلیہ ہے جو نہ عرض ہے اور نہ مستحیل البقاء (جس کی بقاء محال ہو) اور اللہ تعالیٰ عالم ہیں اور ان کے لیے علم ازلی ہے جو ہر شئی کو محیط ہے جو نہ عرض ہے اور نہ مستحیل البقاء (جس کی بقاء محال ہو) اور نہ وہ

ضروری ہے نہ کسی اسی طرح تمام صفات کے ازلی اور قدیم ہونے کی تصریح فرمائی ہے اور عرض اور سخیل البقاء ہونے کی نفی کی ہے۔ اور کیفیات و ملکات اعراض کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے حادث ہیں پس جو علم اور قدرت کیفیات اور ملکات کے قبیل سے ہیں ان میں اختلاف نہیں ہے بلکہ ان کی نفی پر ہمارا اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔

اختلاف اس میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے کسی کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کے لیے ایسا علم ہے جو عرض ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور اس کی ذات کے مفہوم سے زائد ہے اور حادث ہے تو کیا اسی طرح صانع عالم کے لیے (۱) علم اور قدرت وغیرہ کی صفات ثابت ہیں جو ازلی ہوں اور واجب تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوں اور اس کے مفہوم سے زائد ہوں؛ تو فلاسفہ اور معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ صفات عین ذات واجب تعالیٰ ہیں۔ یعنی واجب تعالیٰ کے عالم اور قادر ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ علم اور قدرت نام کی کوئی حقیقی صفت اس کے ساتھ قائم ہے بلکہ واجب تعالیٰ کا عالم اور قادر ہونا ایک اعتباری وصف ہے، ذات واجب تعالیٰ کا معلومات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے اس کو عالم کہا جاتا ہے اور مقدرات کے ساتھ تعلق ہونے کی حیثیت سے اس کو قادر کہا جاتا ہے اسی طرح مسوعات و مبصرات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے اس کو سمیع و بصیر کہا جاتا ہے۔

سوال مقدر کا جواب: قوله: فلا يلزم تكثر فی الذات: یہ اشارہ ہے ایک اعتراض کے جواب کی طرف جو صفات کو عین ذات ماننے پر اشاعرہ کی طرف سے وارد کیا جاتا ہے۔ وہ اعتراض یہ ہے کہ صفات متعدد ہیں پس اگر صفات عین ذات ہوں تو ذات باری تعالیٰ میں تعدد اور تکرر لازم آئے گا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفات جب اعتباری اور اضافی ہیں تو ان میں تکرر و تعدد سے ذات میں تکرر و تعدد لازم نہیں آئے گا۔

ولا تعدد فی القدماء: یہ ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے جو معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ کے مذہب پر وارد کیا جاتا ہے۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ صفات اگر ذات واجب کے مفہوم سے زائد اور قدیم ہوں جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے تو قدیم کا متعدد ہونا لازم آئے گا، اور اشاعرہ میں سے جو لوگ صفات کو واجب بھی مانتے ہیں ان کے اعتبار سے واجب الوجود کا متعدد ہونا بھی لازم آئے گا۔ اور صفات کو عین ذات ماننے میں یہ خرابی لازم نہیں آتی۔

اس اعتراض کا جواب آگے شارح (علامہ تفتازانی) نے والجواب ما سبق الخ سے دیا ہے جو ماقبل میں القدیم کی شرح کے ضمن میں صفحہ پر بھی گذر چکا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ محال ذات قدیمہ کا تعدد ہے اور صفات کو

(۱) کتاب میں اور اکثر مطبوعہ و مخطوطہ نسخوں میں یہ لفظ مرکب تو صلی کی شکل میں ہے یعنی "للمصانع العالم" اس صورت میں عالم (لام کے کسرہ کے ساتھ) پڑھا جائے گا، اور بعض نسخوں میں اضافت کے ساتھ ہے "للمصانع العالم" اس صورت میں العالم (لام کے زبر کے ساتھ) پڑھیں گے۔

قدیم ماننے سے یہ لازم نہیں آتا، بلکہ اس سے صفات قدیمہ کا تعدد لازم آتا ہے اور یہ محال نہیں ہے۔

وَيَلْزَمُكُمْ كَوْنُ الْعِلْمِ مَثَلًا: قُدْرَةً، وَحَيَوَةً، وَعَالَمًا، وَخِيَا، وَقَادِرًا، وَصَانِعًا لِلْعَالَمِ، وَمَعْبُودًا لِلْخَلْقِ، وَكَوْنُ الْوَاجِبِ غَيْرَ قَائِمٍ بِذَاتِهِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمَحَالَاتِ.

ترجمہ: اور تم کو لازم آئے گا مثلاً علم کا قدرت ہونا اور حیات ہونا، اور عالم ہونا، اور خیا، اور قادر ہونا اور قادر ہونا اور عالم

کا صانع ہونا، اور مخلوق کا معبود ہونا اور واجب کا بذات خود قائم نہ ہونا وغیرہ جو محالات میں سے ہیں۔

معتزلہ اور فلاسفہ کے مذہب پر اعتراض: قوله: وَيَلْزَمُ الْخ: یہ اشاعرہ کی طرف سے معتزلہ اور فلاسفہ پر اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صفات کو عین ذات ماننے سے بہت سے محالات لازم آئیں گے مثلاً: صفت علم کا قدرت ہونا اور حیوة ہونا، اور عالم ہونا، اور خیا، اور قادر ہونا، اور صانع للعالم ہونا، اور معبود للمخلوق ہونا، اور واجب تعالیٰ کا غیر قائم بذاتہ ہونا وغیرہ، کیوں کہ صفات جب عین ذات واجب ہوں گی اور دونوں میں مکمل اتحاد ہوگا تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ مثلاً:

”علم ذات واجب ہے، یعنی دونوں ایک ہیں“۔ (یہ پہلا مقدمہ یعنی صغریٰ ہوا) اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح ہوگا

کہ:

”ذات واجب: قدرت ہے، اور حیوة ہے، اور عالم ہے، اور خیا ہے اور قادر ہے، اور صانع عالم ہے، اور معبود للمخلوق ہے“، یعنی ذات واجب اور مذکورہ اسماء سب ایک ہیں، (یہ دوسرا مقدمہ یعنی کبریٰ ہوا)

پس ان دونوں کو ملانے سے لازم آئے گا: علم کا قدرت ہونا، اور حیوة ہونا، اور عالم ہونا، اور خیا، اور قادر ہونا، اور صانع عالم ہونا، اور معبود للمخلوق ہونا وغیرہ، کیوں کہ شی کے متحد کا متحد شی کا متحد ہوتا ہے۔

اور واجب کا غیر قائم بذاتہ ہونا اس طرح لازم آئے گا کہ صفات تمام کی تمام غیر قائم بذاتہ ہے پس جب صفات عین ذات واجب ہوں گی تو یہ مستلزم ہوگا ذات واجب کے غیر قائم بذاتہ ہونے کو۔

(أَزْلِيَّةٌ) لَا كَمَا يَزْعُمُ الْكِرَامِيَّةُ مِنْ أَنَّ لَهُ صِفَاتٍ لَكِنْهَا حَادِثَةٌ لَا سِتِحَالَةً قِيَامَ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهِ (قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ) ضَرُورَةٌ أَنَّهُ لَا مَعْنَى لَصِفَةِ الشَّيْءِ إِلَّا مَا يَقُومُ بِهِ، لَا كَمَا يَزْعُمُ الْمَعْتَزَلَةُ مِنْ أَنَّهُ مُسْكَلَمٌ بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بَغَيْرِهِ، لَكِنَّ مَرَادَهُمْ نَفْيُ كَوْنِ الْكَلَامِ صِفَةً لَهُ، لَا إِثْبَاتُ كَوْنِهِ صِفَةً لَهُ غَيْرَ قَائِمٍ بِذَاتِهِ.

ترجمہ: جوازی ہیں۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ کرامیہ گمان کرتے ہیں کہ بے شک اس کے لیے صفات ہیں لیکن وہ

حادث ہیں، حوادث کا قیام اس کی ذات کے ساتھ محال ہونے کی وجہ سے، جو قائم ہیں اس کی ذات کے ساتھ، اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ شئی کی صفت کے کوئی معنی نہیں ہیں سوائے اس کے کہ جو شئی کے ساتھ قائم ہو، ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ گمان کرتے ہیں کہ بیشک وہ متکلم ہے ایسے کلام کی وجہ سے جو اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے، لیکن ان کی مراد کلام کے صفت ہونے کی نفی کرنا ہے اللہ تعالیٰ کے لیے، نہ کہ اس کے صفت ہونے کو ثابت کرنا اللہ تعالیٰ کے لیے اس حال میں کہ وہ اس کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

قولہ: ازلیۃ، یہ صفات کی پہلی صفت ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے لیے جو صفات ثابت ہیں وہ ازلی ہیں۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ کرامیہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات ہیں لیکن وہ حادث ہیں۔ لا استحالة قیام الحوادث یہ لا کما یزعم الکرامیہ کی دلیل ہے۔ یعنی کرامیہ کا یہ خیال اس لیے صحیح نہیں ہے کہ صفات اگر حادث ہوں تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا اور حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ محال ہے۔

کرامیہ: یہ ابو عبد اللہ محمد بن کرام کے اصحاب و تبعین کا لقب ہے، یہ لفظ دو طرح سے پڑھا جاتا ہے ایک تو کرامیہ کاف کے زیر اور را کی تخفیف کے ساتھ، دوسرے کرامیہ یعنی کاف کے زبر اور را کی تشدید کے ساتھ (المراس)

قولہ: قائمة بذاته: یہ صفات کی دوسری صفت ہے اور ضرورۃً انہ انہ صفات کے واجب تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہونے کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی شئی کی صفت وہی ہوتی ہے جو اس شئی کے ساتھ قائم ہو پس علم و قدرت وغیرہ جن کو اللہ تعالیٰ کی صفات کہا گیا ہے لامحالہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوں گی۔

قولہ: لا کما یزعم المعتزلة: ایسا نہیں ہے جیسا معتزلہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہیں، مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کلام اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسے کلام کی وجہ سے جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے مثلاً لوح محفوظ کے ساتھ یا حضرت جبریل علیہ السلام کیساتھ یا نبی ﷺ کے ساتھ۔

قولہ: و مرادہم الخ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معتزلہ تو صفات کا انکار کرتے ہیں اور ان کو عین ذات مانتے ہیں، پھر وہ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں اس کلام کی وجہ سے جو اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے؟ کیوں کہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ وہ کلام کو صفت مانتے ہیں، مگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں مانتے بلکہ اللہ کے علاوہ کسی اور کے ساتھ قائم مانتے ہیں، نیز یہ بات تو بدیہی البطلان ہے کہ صفت کسی کی ہو اور قائم کسی اور کے ساتھ ہو۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ معتزلہ کا مقصد اس سے کلام کے صفت ہونے کا انکار کرنا ہے، نہ کہ اس کو اللہ تعالیٰ کی صفت ثابت کرنا درآں حالیکہ وہ اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہو۔

وَلَمَّا تَمَسَّكَتِ الْمَعْتَزَلَةُ: بَانَ فِي إِبْطَالِ الصِّفَاتِ إِبْطَالُ التَّوْحِيدِ لِمَا أَنَّهَا مَوْجُودَاتٌ قَدِيمَةٌ مُغَايِرَةٌ لِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى، فَيُلْزَمُ قَدَمُ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى، وَتَعَدُّ الْقَدَمَاءُ؛ بَلْ تَعَدُّ الْوَاجِبَ لِدَاتِهِ عَلَى مَا وَقَعَتِ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ فِي كَلَامِ الْمُتَقَدِّمِينَ، وَالتَّصْرِيحُ بِهِ فِي كَلَامِ الْمُتَأَخِّرِينَ: مِنْ أَنَّ وَاجِبَ الْوُجُودِ بِالذَّاتِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَصِفَاتُهُ، وَقَدْ كَفَّرَتِ النَّصَارَى بِإِثْبَاتِ ثَلَاثَةٍ مِنَ الْقَدَمَاءِ لِمَا بَالِ الثَّمَانِيَةِ أَوْ أَكْثَرَ؟ أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ: (وَهِيَ لَا هُوَ وَلَا غَيْرَهُ) يَعْنِي أَنَّ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى لَيْسَتْ عَيْنَ الذَّاتِ وَلَا غَيْرِ الذَّاتِ، فَلَا يُلْزَمُ قَدَمُ الْغَيْرِ وَلَا تَكْثُرُ الْقَدَمَاءُ.

لغات: ہی لا ہو: دو چیزوں میں اتحاد کو بتانے کے لیے ”هُوَ هُوَ“ یا ”هِيَ هِيَ“ بولتے ہیں قرآن پاک میں ہے: ”قَالَ كَأَنَّهُ هُوَ“ (النمل: ۴۲) اور جب اتحاد کی نفی کرتے ہیں تو ”هُوَ لَا هُوَ“ یا ”هِيَ لَا هِيَ“ کہتے ہیں لہذا اس کے معنی یہ ہیں کہ دونوں میں اتحاد نہیں ہے۔ لا غیرہ: اس کی تقدیر: ہی لا غیرہ ہے یعنی دونوں میں غیریت (مغايرت و اختلاف) نہیں ہے۔

ترجمہ: اور جب کہ معتزلہ نے استدلال کیا ہے بایں طور کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کو باطل کرنا ہے اس وجہ سے کہ وہ (صفات) ایسے موجودات ہیں جو قدیم ہیں (اور) اللہ تعالیٰ کی ذات کے مغائر ہیں پس لازم آئے گا غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا متعدد ہونا؛ بلکہ واجب لذاتہ کا متعدد ہونا، اس بنا پر جس کی طرف اشارہ واقع ہوا ہے متقدمین کے کلام میں، اور جس کی تصریح واقع ہوئی ہے متاخرین کے کلام میں کہ واجب الوجود بالذات وہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں۔

اور تحقیق کہ نصاریٰ کافر ہو گئے تین قدماء کو ثابت کرنے کی وجہ سے، پس آٹھ یا اس سے زیادہ (کو ثابت کرنے والوں) کا کیا حال ہوگا، تو (ماتن نے) اس کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا اپنے اس قول سے ”اور وہ، وہ نہیں ہیں“ (یعنی دونوں ایک نہیں ہیں) اور نہ اس کے سوا ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ تو عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات، پس غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا اور نہ قدماء کا متعدد ہونا۔

صفات کی نفی پر معتزلہ کا استدلال اور اس کا جواب: قولہ: وَلَمَّا تَمَسَّكَتِ الْمَعْتَزَلَةُ الخ: یہ لما شرطیہ ہے اور اس کی جزا ”أشار إلى الجواب“ ہے جو پانچویں سطر میں ہے۔ اور اس عبارت سے شارحؒ یہ بتانا

چاہتے ہیں کہ آگے جو متن آ رہا ہے ”وہی لاہو ولا غیرہ“ اس کے ذریعہ ماتن رحمہ اللہ نے معتزلہ کے ایک استدلال کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

وہ استدلال یہ ہے کہ معتزلہ صفات کی نفی پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کا اثبات توحید کے منافی ہے، کیوں کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لیے ایسی صفات ثابت مانی جائیں جو عین ذات نہ ہوں بلکہ ذات کے مفہوم سے زائد ہوں، تو لا محالہ وہ ذات واجب تعالیٰ کے مغائر ہوں گی، نیز وہ حادث تو ہو نہیں سکتیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے تو لا محالہ وہ قدیم بھی ہوں گی، پس لازم آئے گا غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا متعدد ہونا، بلکہ واجب لذاتہ کا متعدد ہونا بھی لازم آئے گا کیوں کہ بہت سے حضرات صفات کو واجب بھی مانتے ہیں جیسا کہ متقدمین کے کلام میں اس طرف اشارہ ہے اور بعض متاخرین کے کلام میں اس کی تصریح ہے، اور غیر اللہ کو قدیم ماننا اور قدیم یا واجب لذاتہ کے متعدد ہونے کا قائل ہونا توحید کے منافی ہے چنانچہ نصاریٰ تین قدماء کو ثابت کرنے کی وجہ سے کافر ہوئے جیسا کہ ارشاد بانی ہے: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ (المائدہ: ۷۳) تو ان لوگوں کا کیا حال ہوگا جو آٹھ یا اس سے زیادہ قدماء کو ثابت کرتے ہیں۔

پس ماتن ”نے اپنے قول ”وہی لاہو ولا غیرہ“ سے اسی کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

قوله: علی ما وقعت الإشارة. اس بنا پر جس کی طرف اشارہ واقع ہوا ہے متقدمین کے کلام میں اور جس کی تصریح واقع ہوئی ہے متاخرین کے کلام میں۔

ما قبل میں القدیم کی شرح کے تحت صفحہ ۲۲۸ پر یہ بات گذر چکی ہے کہ بعض متقدمین نے واجب اور قدیم دونوں کو مترادف کہا ہے تو اس سے صفات کا واجب ہونا اشارۃً معلوم ہوتا ہے۔ اور بعض متاخرین جیسے امام حمید الدین ضریریؒ اور ان کے تبعین کے کلام میں تصریح ہے کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور ان کی صفات ہیں، ان سے صفات کا واجب لذاتہ ہونا صراحتہً معلوم ہوتا ہے۔

قوله: فمابال الثمانية أو أكثر: اشعارہ کے نزدیک صفات حقیقیہ سات ہیں، علم، حیوۃ، قدرت، سمع، بصر، ارادہ، اور کلام، اور ماتریدیہ کے نزدیک آٹھ ہیں، سات تو یہی ہیں اور آٹھویں صفت تکوین ہے اور بعض آٹھ سے بھی زیادہ کے قائل ہیں، وہ لوگ تخلیق تریق، احیاء، امات، وغیرہ کو بھی صفات حقیقیہ میں شمار کرتے ہیں۔

ذات و صفات میں نہ عینیت (اتحاد) ہے نہ غیریت: قوله: وہی لاہو ولا غیرہ، اس میں۔ ہی ضمیر کا مرجع صفات ہے اور ہو ضمیر کا مرجع ذات واجب تعالیٰ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ صفات نہ تو عین ذات ہیں

اور نہ غیر ذات، یعنی دونوں میں نہ تو عینیت اور اتحاد ہے اور نہ غیریت واختلاف۔ اس سے معتزلہ کے استدلال کا جواب معلوم ہو گیا بایں طور کہ ان لوگوں کا یہ کہنا: ”کہ صفات قدیمہ کو ثابت ماننے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا متعدد ہونا لازم آئے گا“ صحیح نہیں ہے، کیوں کہ تعدد اور تکثر کا مدار تغایر پر ہے جب دو چیزوں میں تغایر اور غیریت ہوگی تب ان کو متعدد اور متکثر کہا جائے گا اور ان کے قدیم ہونے سے تعدد و قدماء لازم آئے گا، اور ہم جن صفات کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت مانتے ہیں نہ تو وہ ذات واجب تعالیٰ کے مغائر ہیں اور نہ وہ آپس میں ایک دوسرے کے مغائر ہیں پس ان کے قدیم ہونے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا متعدد ہونا لازم نہیں آئے گا (الہم اس) ماتن کے جواب کی دو تقریریں:۔ ماتن کے قول ”وہی لاہو ولا غیرہ“ میں جس جواب کی طرف اشارہ ہے اس کی دو طرح سے تقریر کی جاتی ہے۔ ایک تقریر تو یہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی یہ مشہور تقریر ہے اس میں معتزلہ کے اس قول کو تسلیم کر لیا گیا ہے کہ قدماء کا تعدد اور تکثر توحید کے منافی ہے، البتہ معتزلہ کے اس قول کی نفی کی گئی ہے کہ صفات کو ثابت ماننے سے قدماء کا تعدد اور تکثر لازم آئے گا، اس تقریر پر ایک اعتراض بھی وارد ہوتا ہے جس کو شارح نے اگلے صفحہ پر لقا ئل ان یمنع الخ سے بیان کیا ہے۔

اور اس جواب کی دوسری تقریر بھی ہے جس کو شارح ”اگلے صفحہ پر والاولیٰ ان یقال الخ سے ذکر کریں گے، لیکن ہم اسی جگہ اس کو بیان کر دیتے ہیں، تاکہ دونوں کافرق آسانی سے سمجھ میں آسکے۔ دوسری تقریر: دوسری تقریر یہ کی گئی ہے کہ مطلقاً قدماء کا تعدد و تکثر محال نہیں ہے بلکہ قدماء متغائرہ یعنی ذات قدیمہ کا تعدد محال ہے اور صفات کو قدیم ماننے سے قدماء متغائرہ (ذوات قدیمہ) کا تعدد لازم نہیں آتا؛ کیوں کہ صفات اور ذات واجب تعالیٰ میں اسی طرح خود باہم صفات میں تغایر نہیں ہے، پس صفات کے قدیم ہونے سے زیادہ سے زیادہ قدماء کا تعدد و تکثر لازم آئے گا لیکن یہ تعدد محال اور توحید کے منافی نہیں ہے۔

اس تقریر کا حاصل یہ ہے کہ صفات قدیمہ کو ثابت ماننے سے قدماء کا تعدد و تکثر اگرچہ لازم آتا ہے لیکن یہ توحید کے منافی نہیں ہے، توحید کے منافی قدماء متغائرہ (ذوات قدیمہ) کا تعدد ہے اور وہ صفات قدیمہ کو ثابت ماننے سے لازم نہیں آتا۔ (الہم اس)

خلاصہ یہ کہ پہلی تقریر میں تو تعدد اور تکثر کے لزوم ہی کا انکار ہے، اور دوسری تقریر میں تعدد و تکثر کو تسلیم کر کے اس کے محال اور توحید کے منافی ہونے کی نفی کی گئی ہے۔

تنبیہ: شارح نے ماتن کے قول ”وہی لاہو ولا غیرہ“ کو معتزلہ کے استدلال کے جواب کے طرف

اشارہ قرار دیا ہے جس کا مطلب بظاہر یہ ہے کہ ماتن "کا یہ قول معتزلہ کے استدلال کا مکمل جواب نہیں بلکہ اس میں جواب کی طرف صرف اشارہ ہے؛ تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ شارح نے یہ کیوں فرمایا اور اس کو مکمل جواب کیوں نہیں کہا؟ خلاصہ یہ کہ اُشارِ الی الجواب بقولہ کے بجائے اُجاب بقولہ کیوں نہیں کہا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل ماتن "کا مقصد اپنے اس قول سے صفات کی نوعیت اور ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ اس کے تعلق کی کیفیت کو بیان کرنا ہے، نہ کہ معتزلہ کے استدلال کا جواب دینا، کیوں کہ ماتن نے غیریت کی نفی کے ساتھ عینیت کی بھی نفی کی ہے حالانکہ عینیت کی نفی کا جواب سے کوئی تعلق نہیں ہے، نیز جواب کے مکمل ہونے کے لیے صفات اور ذات میں غیریت کی نفی کے ساتھ خود صفات میں باہم غیریت کی نفی بھی ضروری ہے حالانکہ ماتن نے صرف صفات اور ذات میں غیریت کی نفی کی ہے۔ پس اگر ماتن کا مقصد جواب دینا ہوتا تو صرف غیریت کی نفی پر اکتفا فرماتے اور ذات و صفات میں غیریت کی نفی کے ساتھ خود صفات میں تغایر ہونے کی بھی نفی فرماتے، لیکن ایسا نہیں کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماتن "کا مقصد جواب دینا نہیں ہے، البتہ اس سے جواب بھی معلوم ہو جاتا ہے اس لیے شارح نے اُجاب بقولہ کے بجائے، اُشارِ الی الجواب کہا یعنی اس میں جواب کی طرف اشارہ ہے، (الہم اس)

والنصارى وإن لم يُصِرُّوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك؛ لأنهم أثبتوا الأقسام الثلاثة: هي الوجود، والعلم، والحيوة، وسموها الأب، والإبن، وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام، فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذات متغايرة.

ترجمہ: اور نصاریٰ نے اگرچہ ایسے قدماء کی تصریح نہیں کی ہے جو باہم متغایر ہوں؛ لیکن ان کو یہ بات لازم آتی ہے اس لیے کہ انہوں نے تین اصول کو ثابت کیا ہے جو وجود اور علم اور حیات ہیں اور ان کا نام رکھا ہے اب، ابن اور روح القدس، اور گمان کیا ہے کہ بے شک اقنوم علم حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بدن میں منتقل ہو گیا، پس انہوں نے جدا ہونے اور منتقل ہونے کو جائز قرار دیا۔ پس وہ ایک دوسرے کے مغایر ذات ہوں گے۔

سابق جواب پر اعتراض اور اس کا جواب: قولہ: والنصارى الخ: یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے مائل میں وہی لا ہو ولا غیرہ کے ذریعہ معتزلہ کے استدلال کا جو جواب دیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم کو یہ بات تسلیم ہے کہ قدماء کا تعدد تو حید کے منافی ہے لیکن صفات قدیمہ کا اثبات تعدد قدماء کو مستلزم ہے یہ ہم کو تسلیم نہیں، کیوں کہ تعدد موقوف ہے تغایر پر۔ اور صفات اور ذات واجب تعالیٰ میں، اسی طرح خود صفات میں باہم غیریت

نہیں ہے۔ تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر تعدد تغایر پر موقوف ہے تو نصاریٰ کی تکفیر بھی صحیح نہ ہوگی؛ کیوں کہ وہ لوگ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان میں وہ تغایر نہیں مانتے، لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کی تکفیر کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعدد تغایر پر موقوف نہیں ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ نصاریٰ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان میں تغایر کی اگرچہ انہوں نے تصریح نہیں کی ہے، لیکن ان کے کلام سے ان میں تغایر لازم آتا ہے کیوں کہ انہوں نے تین اقاہیم کو ثابت کیا ہے اور وہ وجود، اور علم، اور حیوۃ ہیں ان میں سے اول کا نام انہوں نے آب رکھا ہے اور دوسرے کا ابن، اور تیسرے کا روح القدس، اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ دوسرا اقنوم (یعنی اقنوم علم) حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بدن میں منتقل ہو گیا ہے۔ پس انہوں نے اقاہیم ثلاثہ میں انفکاک اور انتقال کو جائز قرار دیا ہے لہذا یہ اقاہیم ثلاثہ باہم متغایر ہوں گے، اور ان کا قائل ہونا قدماء متغایرہ کا قائل ہونا ہوگا۔ اور یہ مستلزم ہے قدماء کے تعدد و تکثر کو۔

خلاصہ یہ ہے کہ تغایر وہاں متحقق ہوگا جہاں انفکاک ممکن ہو اور نصاریٰ اقاہیم ثلاثہ میں انفکاک کو جائز قرار دیتے ہیں لہذا وہ باہم متغایر ہوں گے اور ان کا قائل ہونا قدماء کے تعدد کو مستلزم ہوگا (المنبر اس)

فائدہ: اقاہیم جمع ہے اقنوم کی جس کے معنی اصل اور بنیادی جزء کے ہیں۔ اور اقاہیم ثلاثہ سے مراد وجود، علم، اور حیوۃ ہے۔ اور نصاریٰ ان تین صفات یا اجزاء کو ذات واجب تعالیٰ کا عین مانتے ہیں (ان کے نزدیک خدائی کے تین اجزاء ہیں پھر تینوں مل کر ایک خدا ہیں) اور یہ کہتے ہیں کہ انہی تینوں صفات کے ذریعہ کل کائنات وجود میں آئیں پس یہ تینوں کل کائنات کی اصل ہیں، اسی وجہ سے ان کو اقاہیم (اصول) کہتے ہیں۔ (المنبر اس)

وَلِقَائِلِ أَنْ يَمْنَعَ تَوْلُفَ التَّعَدُّدِ وَالتَّكثُّرِ عَلَى التَّغَايُرِ بِمَعْنَى جَوَازِ الْإِنْفِكَائِ، لِلْقَطْعِ بِأَنَّ مَرَاتِبَ الْأَعْدَادِ مِنَ الْوَاحِدِ وَالْإِلَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مُتَعَدِّدَةٌ وَمُتَكَثِّرَةٌ مَعَ أَنَّ الْبَعْضَ جُزْءٌ مِنَ الْبَعْضِ، وَالْجُزْءُ لَا يُغَايِرُ الْكُلَّ. وَأَيْضاً لَا يُتَصَوَّرُ نَزَاعٌ مِنْ أَهْلِ السَّنَةِ فِي كَثْرَةِ الصِّفَاتِ وَتَعَدُّدِهَا مُتَغَايِرَةً كَالَّتِ أَوْ غَيْرَ مُتَغَايِرَةٍ.

ترجمہ: اور کسی کہنے والے کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ تسلیم نہ کرے تعدد اور تکثر کے موقوف ہونے کو تغایر پر جو انفکاک (جدا یگی) کے ممکن ہونے کے معنی میں ہے اس بات کے قطعی ہونے کی وجہ سے کہ اعداد کے مراتب یعنی ایک، اور دو، اور تین وغیرہ متعدد ہیں (اور) کثرت والے ہیں، باوجود اس کے کہ بعض بعض کا جزء ہے اور جزء کل سے جدا نہیں ہوتا، اور نیز اہل سنت کی طرف سے کسی قسم کے اختلاف کا تصور نہیں کیا جاسکتا صفات کے

کثیر اور متعدد ہونے میں (خواہ) وہ باہم متغائر ہوں یا غیر متغائر۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب: قولہ: ولقائل ان يمنع: ماتن نے اپنے قول وہی لاہو ولا غیرہ کے ذریعہ جس جواب کی طرف اشارہ فرمایا تھا اس کی جو تقریر شارح نے ماقبل میں ذکر فرمائی اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ یہاں سے اسی کو ذکر کر رہے ہیں

اعتراض کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ جواب کی تقریر میں یہ کہا گیا تھا کہ تعدد اور تکثر موقوف ہے تغایر پر۔ اور النصاری وإن لم یصرحوا الخ سے جو جواب دیا گیا اس کا حاصل یہ تھا کہ تغایر وہاں متحقق ہوگا جہاں انفکاک ممکن ہو، تو ان دونوں باتوں کا حاصل یہ ہوا کہ تعدد اور تکثر موقوف ہے تغایر بمعنی جواز انفکاک پر: یہ ہے پہلی تقریر کا حاصل، اس پر یہ اعتراض ہے کہ کسی کہنے والے کے لیے یہ گنجائش ہے کہ وہ کہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے تعدد اور تکثر کے موقوف ہونے کو تغایر یعنی انفکاک کے جائز ہونے پر؛ کیوں کہ مراتب اعداد مثلاً: ایک، دو، تین وغیرہ ان میں تعدد اور تکثر پایا جاتا ہے، یعنی یہ سب مختلف اعداد ہیں، ایسا نہیں ہے کہ یہ سب ایک ہی عدد کے مختلف نام ہوں لیکن اس کے باوجود ان میں تغایر بمعنی جواز انفکاک متحقق نہیں ہے، کیوں کہ ان میں سے بعض بعض کا جزء ہے مثلاً ایک دو کا جزء ہے اور دو تین کا اور تین چار کا، اور جزء کل سے جدا نہیں ہو سکتا، ورنہ کل، کل نہیں رہے گا۔ عدد کی تعریف اور ایک عدد ہے یا نہیں؟ قولہ: من الواحد: شارح کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک بھی عدد ہے، سو جاننا چاہئے کہ ایک کے عدد ہونے میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک ایک عدد نہیں ہے وہ لوگ عدد کی تعریف کرتے ہیں: نصف مجموع الحاشیتین، یعنی عدد وہ ہے جو اپنے دونوں جانبوں کے عدد کے مجموعہ کا نصف ہو، مثلاً: دو کو لیجئے، اس سے پہلے ایک ہے اور اس کے بعد تین۔ اور دونوں کا مجموعہ چار ہوتا ہے اور دو اس کا نصف ہے، اسی طرح تین سے پہلے دو ہے اور اس کے بعد چار ہے اور دونوں کا مجموعہ چھ ہوتا ہے اور تین اس کا نصف ہے، اسی طرح ایک کے علاوہ ہر عدد اپنے دونوں طرف کے اعداد کے مجموعے کا نصف ہوتا ہے۔ اور ایک کے اندر یہ بات نہیں پائی جاتی؛ کیوں کہ اس سے پہلے کچھ نہیں ہے اس لیے وہ عدد نہیں ہے۔

اور بعض لوگ ایک کو بھی عدد مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک عدد وہ ہے جو شمار میں آئے خواہ اس میں تعدد ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ مرکب ہو یا غیر مرکب، بعض نے اسی رائے کو رائج قرار دیا ہے (رحمة اللہ الواسعہ: ۱۹۷/۲)

پس شارح کی یہ عبارت یا تو رائج قول پر مبنی ہے یا تغلیب پر اور تغلیب پر مبنی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے علاوہ تمام مراتب چونکہ اعداد ہیں اس لیے تغلیباً ایک کو بھی اعداد میں سے شمار کر لیا گیا (الخیالی: ۷۸)۔ ہر عدد و حدتوں (اکائیوں) سے مرکب ہوتا ہے: قولہ: مع أن البعض جزء من البعض: اس سے

معلوم ہوتا ہے کہ ہر عدد اپنے سے اوپر والے عدد کا جزء ہوتا ہے مثلاً دو تین کا اور تین چار کا، حالاں کہ یہ بات مشفق علیہ اور مسلم ہے کہ مراتب اعداد میں سے ہر مرتبہ وحدات (اکائیوں) سے مرکب ہوتا ہے مثلاً دو نام ہے دو ایک ایک کے مجموعہ کا، اور تین نام ہے تین ایک ایک کے مجموعہ کا، نہ کہ دو اور ایک کے مجموعہ کا، اسی طرح دس نام ہے اس وحدات (دس ایک ایک) کے مجموعے کا، نہ کہ دو پانچ، یا چار اور چھ، یا نو اور ایک یا دو چار اور دو کے مجموعے کا، یہی حال دیگر اعداد کا ہے کہ وہ سب وحدات (اکائیوں) سے مرکب ہوتے ہیں۔

اس اشکال کا بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ شارح کی مراد جزء سے جزء مقوم نہیں بلکہ جزء عرفی ہے اور تین کا جزء مقوم اگر چہ دو نہیں ہے، بلکہ تین وحدات ہیں؛ لیکن دو تین کا جزء عرفی ہے یعنی عرف میں دو کو تین کا جزء سمجھا جاتا ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ مثلاً: تین نام ہے دو اور ایک کے مجموعہ کا، اور چار نام ہے تین اور ایک کے مجموعہ کا، اور چار نام ہے تین اور ایک کے مجموعہ کا۔ پس دو تین کا اور تین چار کا جزء عرفی ہے اگر چہ جزء مقوم نہیں ہے، (حاشیہ ملا عبد الحکیم علی الخیالی ص ۷۸)

وأيضا لا يتصور الخ: اس کا عطف للقطع پر ہے، اور یہ تعدد و تکثر کے تغایر: بمعنی جواز انفکاک پر موقوف ہونے کو تسلیم نہ کرنے کی دوسری وجہ ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت میں سے بعض کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد سات، بعض کے نزدیک آٹھ اور بعض اس سے بھی زیادہ مانتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفات کی کثرت اور تعدد میں اہل سنت والجماعت کا کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ وہ سب صفات میں تعدد و تکثر کو تسلیم کرتے ہیں خواہ وہ متغائر ہوں یا متغائر نہ ہوں، لہذا تعدد اور تکثر کو تغایر بمعنی جواز انفکاک پر موقوف قرار دینا صحیح نہ ہوگا،

قوله متعددة ومتكثرة: مطبوع نسخوں میں بغیر حرف عطف کے ہے، اور مخطوطات میں حرف عطف کے ساتھ ہے، تصحیح مخطوطات سے کی گئی ہے۔

فالأولى أن يقال: المستحيل تعدد ذوات قديمة، لا ذات وصفات، وأن لا يُجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها: أغني ذات الله تعالى وتقدس، ويكون هذا مراد من قال: واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته: يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس.

ترجمہ: پس زیادہ مناسب یہ ہے کہ کہا جائے: محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے نہ کہ ایک ذات اور چند صفات، اور جرات نہ کی جائے صفات کے واجب الوجود لذاتہا ہونے کے قول پر، بلکہ کہا جائے کہ وہ (صفات) واجب ہیں

(لیکن) اپنے غیر کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس ذات کی وجہ سے جو نہ تو اس کی عین ہے نہ غیر (یعنی جو نہ عین صفات ہے نہ غیر صفات) میں مراد لیتا ہوں اللہ تعالیٰ و تقدس کی ذات کو، اور یہی ان لوگوں کی مراد ہوگی، جنہوں نے کہا ہے کہ واجب الوجود لذاتہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں، یعنی بے شک وہ (صفات) واجب ہیں واجب تعالیٰ و تقدس کی ذات کی وجہ سے۔

قوله : فالأولى أن يقال : ماتن کے جواب کی پہلی تقریر پر جو اعتراض وارد ہوتا تھا اس کو بیان کرنے کے بعد اب شارح فرماتے ہیں کہ اولیٰ یہ ہے کہ معتزلہ کے استدلال کے جواب میں یہ کہا جائے کہ محال ذات قدیمہ کا تعدد ہے، نہ کہ ایک ذات اور چند صفات کا، یعنی قدیم ذات اگر ایک ہو اور اس کے لیے چند صفات قدیمہ ہوں تو یہ محال نہیں ہے۔

واضح رہے کہ یہ ماتن کے جواب کی دوسری تقریر ہے جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اس تقریر پر چوں کہ کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے اس لیے شارح نے اس کو اولیٰ قرار دیا ہے۔ اس تقریر کا حاصل یہ ہے کہ معتزلہ کے استدلال کے جواب میں یہ نہ کہا جائے کہ صفات کو قدیم ماننے سے قدما کا تعدد و تکثر لازم نہیں آتا ہے جیسا کہ پہلی تقریر میں کہا گیا تھا، بلکہ یہ کہا جائے کہ اس سے قدما کا تعدد اگرچہ لازم آتا ہے لیکن یہ تعدد محال نہیں ہے بلکہ محال قدما متغائرہ یعنی ذات قدیمہ کا تعدد ہے، اور صفات قدیمہ کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ماننے سے یہ لازم نہیں آتا؛ کیوں کہ صفات میں اور ذات واجب تعالیٰ میں تغایر نہیں ہے،

قوله : وأن لا يجترأ : اس کا عطف ان يقال پر ہے، ترجمہ یہ ہوگا ”اور اولیٰ یہ ہے کہ جرأت نہ کی جائے صفات کو واجب الوجود لذاتہا کہنے پر، بلکہ یہ کہا جائے کہ ”صفات واجب ہیں اس ذات کی وجہ سے جو نہ عین صفات ہے نہ غیر صفات“۔

شارح کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ایک تو ہے واجب الوجود لذاتہ یعنی جو بذات خود واجب ہو۔ اور ایک ہے واجب لغیرہ، یعنی جو بذات خود واجب نہ ہو بلکہ وجوب کی صفت اس میں غیر سے حاصل ہوئی ہو؛ تو اولیٰ یہ ہے کہ صفات کو واجب الوجود لذاتہا نہ کہا جائے بلکہ یہ کہا جائے کہ صفات واجب ہیں اللہ تعالیٰ کی ذات کی وجہ سے، لیکن ذات واجب تعالیٰ اور اس کی صفات میں نہ عینیت ہے نہ غیریت اس لیے یہ نہ کہیں گے کہ الصفات واجبة لغیرہا (صفات واجب ہیں اپنے غیر کی وجہ سے) بلکہ یہ کہیں گے کہ الصفات واجبة لِمَا لیس عینہا ولا غیرہا (صفات واجب ہیں اس ذات کی وجہ سے جو نہ اس کی عین ہے نہ غیر، یعنی جو نہ عین صفات ہے نہ غیر صفات) اس میں ما سے مراد ذات واجب تعالیٰ ہے اور لیس میں جو ضمیر ہے وہ ما کی طرف راجع ہے اور عینہا

اور غیر ہا کی ضمیر کا مرجع صفات ہے۔

اور جن لوگوں نے یہ کہا ہے الواجب الوجود لذاته هو الله وصفاته“ (واجب الوجود لذاته الله تعالى اور اس کی صفات ہیں) تو ان کی مراد بھی یہی ہوگی کہ صفات واجب ہیں ذات واجب تعالیٰ کی وجہ سے نہ کہ فی نفسہ اور یہ اس طور پر کہ لذات کی ضمیر کا مرجع اللہ تعالیٰ کو قرار دیا جائے نہ کہ الواجب کے الف لام کو جو الذی کے معنی میں ہے۔

تنبیہ: واضح رہے کہ شارح کی عبارت میں واجب الوجود کا لفظ بغیر الف لام کے ہے لیکن بعض دوسرے نسخوں میں یہ لفظ الف لام کے ساتھ ہے، نیز خود شارح نے بھی پیچھے صفحہ ۳۵ پر ماتن کے قول ”القديم“ کی شرح میں اس کو الف لام کے ساتھ ذکر کیا ہے اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہاں پر تخفیف کے لیے الف لام کو حذف کر دیا گیا ہے لہذا تقدیر عبارت الف لام کے ساتھ ہوگی یعنی الواجب الوجود لذاته الخ۔ (مخطوطات میں اس کے برعکس ہے یعنی یہاں الف لام کے ساتھ اور صفحہ ۳۵ پر بغیر الف لام کے)

وَأَمَّا فِي نَفْسِهَا فَهِيَ مُمْكِنَةٌ وَلَا اسْتِحَالَةٌ فِي قَدَمِ الْمُمْكِنِ إِذَا كَانَ قَائِمًا بِذَاتِ الْقَدِيمِ وَاجِبًا بِهِ غَيْرَ مُفَصَّلٍ عَنْهُ، فَلَيْسَ كُلُّ قَدِيمٍ إِلَهًا حَتَّى يُلْزَمَ مِنْ وَجُودِ الْقَدَمَاءِ وَجُودُ الْأَلْهَةِ؛ لَكِنْ يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدِيمٌ بِذَاتِهِ مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِهِ، وَلَا يُطْلَقُ الْقَوْلُ بِالْقَدَمَاءِ لِثَلَاثٍ يَذْهَبُ الْوَهْمُ إِلَى أَنَّ كَلَامًا مِنْهَا قَائِمٌ بِذَاتِهِ مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِ الْأُلُوْهِيَّةِ.

ترجمہ: اور بہر حال فی نفسہ تو وہ (صفات) ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی محال لازم نہیں آتا ہے جب کہ وہ قدیم کی ذات کے ساتھ قائم ہو (اور) واجب ہو اس کی وجہ سے (اور) اس سے جدا نہ ہو۔

پس ہر قدیم معبود نہیں ہے تاکہ چند قدیم چیزوں کے موجود ہونے سے متعدد معبودوں کا موجود ہونا لازم آئے، لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے بے شک اللہ تعالیٰ قدیم ہیں اپنی ذات کے اعتبار سے (اور) موصوف ہیں اپنی صفات کے ساتھ، اور قدماء کے قول کا اطلاق نہ کیا جائے تاکہ وہم اس طرف نہ جائے کہ ان میں سے ہر ایک بذات خود قائم ہے (اور) الوہیت کی صفات کے ساتھ متصف ہے،

صفات فی نفسہ ممکن ہیں: قوله: وَأَمَّا فِي نَفْسِهَا: جب شارح نے صفات کے واجب لذات ہونے کی نفی فرمائی تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ بالذات اور فی نفسہ صفات کو کیا مانا جائے؟ شارح (علامہ تفتازانی) یہاں سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ صفات فی نفسہ ممکن ہیں؛ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے پس صفات کافی نفسہ ممکن ہونا اس کے قدیم ہونے کے منافی ہے، اگر صفات فی نفسہ ممکن ہونے کے باوجود قدیم ہوں تو ممکن کا

قدیم ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔

اس کا جواب شارحؒ نے اپنے قول: ولا استحالة الخ سے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ممکن کا قدیم ہونا اس وقت محال ہے جب وہ واجب کے ساتھ قائم نہ ہو اور اس کا صدور واجب تعالیٰ سے بالاختیار ہوا ہو، نہ کہ بالایجاب، اور صفات چونکہ واجب تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں اور ان کا صدور واجب تعالیٰ سے بالایجاب ہوا ہے؛ لہذا صفات کے فی نفسہ ممکن ہونے کے باوجود قدیم ہونے میں کوئی استحالة نہیں ہے۔ (۱)

ہر قدیم الہ نہیں ہو سکتا قولہ: فلیس کل قدیم الہا: یہ ماقبل پر تفریع ہے یعنی جب یہ معلوم ہو گیا کہ کوئی شیء فی نفسہ ممکن ہونے کے باوجود قدیم ہو سکتی ہے؛ تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ہر قدیم الہ نہیں ہو سکتا، کیوں کہ الہ ہونے کے لیے واجب لذاتہ ہونا ضروری ہے، پس صفات قدیمہ کو ثابت ماننے سے متعدد الہ کا وجود لازم نہیں آئے گا؛ کیوں کہ صفات واجب لذاتہ نہیں ہیں؛ لیکن اس کے باوجود مناسب ہے کہ یہ کہا جائے ”اللہ تعالیٰ قدیم ہیں اپنی ذات کے اعتبار سے اور موصوف ہیں اپنی صفات کے ساتھ“ اور صفات پر قدما کا اطلاق نہ کیا جائے تاکہ کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ ان صفات میں سے ہر ایک قائم بالذات ہے اور الوہیت کی صفات کے ساتھ متصف ہے۔

(۱) حضرت علامہ انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ جو معقولات کے امام تھے وہ اس جواب سے مطمئن نہیں ہیں چنانچہ فرماتے ہیں:

والی لفی الصفات ذهب المعتزلة، زعما منهم أن الصفات إن لم تكن عين الذات، فاما ان تكون واجبة، أو ممكنة، فعلى الاول يلزم تعدد الواجب، وعلى الثاني يلزم الحدود، وقام العتزاز الی بجوابہ: فلم یستشہا، غیر أن قال: إنها ممكنة لذاتها واجبة لغيرها؛ قلت: ان الامکان بالذات، والاستحالة بالغير من معتزلات ابن سینا، وکان الشیء عند قداما لهم إما واجبا، أو ممكنا، وکان الواجب عندهم ما يوجد أزلا، وأبدا، والممكن ما يوجد مرة، وينعدم أخرى، وما لا يوجد أزلا، وأبدا، فهو ممتنع عندهم، هكذا صرح به ابن رشد،

فلما جاء ابن سینا، وراى أن بعض قواعدهم لا يوافق الشرع، أراد أن يتخذ بين ذلك سبيلا، فاخترع الإمكان بالذات، والمستحيل بالغير، فاطلاق الممكن بالذات، مع الاستحالة بالغير انما يسوغ على مذهبه، ولا يجب علينا تسليم اصطلاحه، بل هي واجبة عندنا، لكونها ضرورية الوجود، وليست بحيث توجد مرة، وتنعدم أخرى، فلا تكون ممكنة، بقى أن وجوبها هذا بالنظر الى ماذا؟

لذلك امر لم يخض فيه قداماء الفلاسفة، ولا يعقل، وذلك اعتبار ذهني، فإن الواجب بالغير إذا ساق الواجب بالذات في استحالة الانعدام، لم يبق بينهما كثير فرق، إلا باعتبار الذهن، وذلك ايضا يبنى على اعتبار هذا الغير خارجا، فلو اعتبرناه داخلًا، عاد الى الواجب بالذات، لكون الوجوب حينئذ من مقتضيات الذات، دون الخارج،

وأما قولهم: إن القيام بالغير يلزم الاحتياج وهو مناط الإمكان لباطل أيضا لبنائه على قواعد ابن سینا فإن نفس الاحتياج لا يوجب الامکان عندنا، لانه عبارة عن وجود شيء مرة. وانعدامه أخرى فاذا لزمت تلك الصفات ذات الواجب، لزوم الضوء لجرم الشمس، فقد وجدت مع الذات أزلا، أبدا، ولم تنفك عنها في الخارج أصلا، فهي إذن واجبة على مذهبنا،

لأننا نقول: (إلا أن الممكن ما ينعدم ويوجد الخ) (فيض الباری ۴: ۵۱۴)

وَلِصُعُوبَةِ هَذَا الْمَقَامِ ذَهَبَ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْفَلَّاسِفَةُ إِلَى نَفْيِ الصِّفَاتِ، وَالْكَرَامِيَّةُ إِلَى نَفْيِ قَدَمِهَا، وَالْأَشَاعِرَةُ إِلَى نَفْيِ غَيْرَتِهَا وَعَيْنَتِهَا.

ترجمہ :- اور اس مقام کے دشوار ہونے ہی کی وجہ سے معتزلہ اور فلاسفہ گئے ہیں صفات کی نفی کی طرف، اور کرامیہ ان کے قدیم ہونے کی نفی کی جانب۔ اور اشاعرہ گئے ہیں ان کے غیر ذات اور عین ذات ہونے (دونوں) کی نفی کی طرف۔

مذکورہ مسئلے کی مشکلات باعث اختلاف: قولہ: وَلِصُعُوبَةِ هَذَا الْمَقَامِ: یہاں سے شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ صفات کو ثابت ماننے کے بعد یہ فیصلہ کرنا کہ صفات عین ذات ہیں یا زائد ذات؟ اور زائد ہونے کی صورت میں واجب ہیں یا ممکن؟ بہت مشکل اور دشوار مقام ہے، کوئی بھی صورت اشکال و اعتراض سے خالی نہیں اسی وجہ سے اس باب میں اختلاف ہوا ہے، چنانچہ معتزلہ نے ان اشکالات و اعتراضات سے گھبرا کر سرے سے صفات کے ثبوت ہی کا انکار کر دیا تاکہ نہ رہے بانس نہ بچے بانسری، انہوں نے سوچا کہ صفات اگر ثابت مانی جائیں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ حادث ہوں گی یا قدیم؟ پہلی صورت میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا جو محال ہے۔ اور دوسری صورت میں قدماء کا متعدد ہونا لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔ اور کرامیہ نے صفات کو ثابت مانا مگر ان کے قدیم ہونے کا انکار کیا؛ تاکہ قدماء کا متعدد ہونا لازم نہ آئے۔ اور اشاعرہ نے سوچا کہ اگر صفات کو عین ذات مانتے ہیں تو صفات کا انکار لازم آتا ہے نیز اور بھی بہت سے محالات لازم آتے ہیں۔ اور اگر غیر ذات مانتے ہیں تو اگر انہیں حادث کہیں تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر قدیم کہیں تو غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا متعدد ہونا لازم آئے گا۔ پس انہوں نے صفات کو قدیم کہا؛ لیکن اس کے ساتھ عینیت اور غیریت دونوں کی نفی کر دی؛ تاکہ غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا متعدد ہونا لازم نہ آئے۔

فَبَانَ قِيلَ: هَذَا فِي الظَّاهِرِ رَفْعٌ لِلنَّقِیْضِیْنِ، وَفِي الْحَقِیْقَةِ جَمْعٌ بَيْنَهُمَا لِأَنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الشَّيْءِ إِنْ لَمْ یَكُنْ هُوَ الْمَفْهُومَ مِنَ الْآخَرِ فَهُوَ غَیْرُهُ، وَإِلَّا فَعِیْنُهُ، وَلَا یَتَصَوَّرُ بَيْنَهُمَا وَاسِطَةٌ.

ترجمہ :- پس اگر کہا جائے کہ یہ ظاہر میں نقیضین کی نفی ہے اور حقیقت میں ان دونوں کو جمع کرنا ہے اس لیے کہ کسی شے کا جو مفہوم ہے اگر نہیں ہے وہی مفہوم دوسری شے کا، تو وہ اس کی غیر ہے، ورنہ تو وہ اس کی عین ہے اور ان دونوں کے درمیان کسی واسطہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

لا هو ولا غیرہ پر ایک اعتراض: فَبَانَ قِيلَ: یہ ایک اعتراض ہے جو ماتنؒ کے قول وہی لا هو ولا غیرہؒ پر وارد ہوتا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض ہیں، پس ماتنؒ کے اس قول میں

بظاہر تو نقیضین کی نفی ہے اور حقیقت میں جمع نقیضین ہے؛ کیوں کہ نقیضین میں سے ایک کی نفی دوسرے کے اثبات کو مستلزم ہوتی ہے پس عینیت کی نفی غیریت کے اثبات کو مستلزم ہوگی، اور غیریت کی نفی عینیت کے اثبات کو مستلزم ہوگی، اور رفع نقیضین اور جمع نقیضین دونوں محال ہیں۔

لأن المفهوم الخ: یہ عینیت اور غیریت میں تناقض ہونے کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی بھی دو چیزیں دو حال سے خالی نہیں، یا تو دونوں کا مفہوم ایک ہوگا، یا الگ الگ، پہلی صورت میں دونوں میں عینیت ہوگی۔ اور دوسری صورت میں دونوں میں غیریت ہوگی۔ اور ان دونوں کے درمیان کسی واسطہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا، یعنی مذکورہ دونوں صورتوں کے علاوہ کوئی تیسری صورت نہیں نکل سکتی؛ لہذا دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں گی۔

قلنا: قد فسروا الغیریة بكون المَوْجُودِینِ بحیثْ یَقْدَرُ ویَتَصَوَّرُ وجودًا أَحَدَهُمَا مع عَدَمِ الآخرِ اِیْ یُمْکِنُ الانفکاکُ بینَهُمَا، والعینیةُ بِاتِّحَادِ المفهومِ بِلاتفاوتٍ أَصْلًا، فَلَا یَکُونَانِ نقیضَینِ بل یَتَصَوَّرُ بینَهُمَا واسِطَةً بِأَن یَکُونُ الشَّیْءُ بحیثْ لَا یَکُونُ مفهومیہ مفهومیہ الآخرِ، وَلَا یُوجَدُ بدوینہ کالجزء مع الكل، والصفة مع الذات، وبعض الصفات مع البعض؛ فَإِنَّ ذَاتَ اللّٰهِ تعالیٰ وصفاتہ ازلیة والعَدَمُ علی الازلی محال، والواحد من العَشْرَةِ یستحیلُ بقاءُہ بدوینہا، وبقاؤہا بدوینہ، إِذْهُو منها، فَعَدَمُہَا عَدَمُہ، ووجودُہا وجودُہ.

ترجمہ: ہم کہیں گے انہوں نے غیریت کی تفسیر کی ہے دو موجود کے اس طور پر ہونے سے کہ ان دونوں میں سے ایک کے وجود کا تصور کیا جاسکے دوسرے کے معدوم ہونے کے ساتھ، یعنی ان دونوں کے درمیان جدائیگی ممکن ہو، اور عینیت کی تفسیر کی ہے مفہوم کے ایک ہونے سے کوئی فرق نہ ہونے کے ساتھ بالکل، پس وہ دونوں ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہوں گی، بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ متصور (ممکن) ہے بایں طور کہ کوئی شئی اس حیثیت میں ہو کہ نہ ہو اس کا مفہوم (بعینہ) دوسرے کا مفہوم اور نہ پائی جاتی ہو وہ دوسرے کے بغیر، جیسے: جزء کل کے ساتھ اور صفت ذات کے ساتھ اور صفات میں سے بعض بعض کے ساتھ، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات (سب) ازلی ہیں، اور عدم (کا طاری ہونا) ازلی پر محال ہے، اور دس میں سے ایک محال ہے اس کی بقاء اس کے بغیر۔ اور اس کی بقاء اس کے بغیر۔ اور اس لیے کہ وہ اس میں سے ہے پس اس کا (یعنی دس کا) معدوم ہونا اس کا (یعنی ایک کا) معدوم ہونا ہے اور اس کا موجود ہونا اس کا موجود ہونا ہے۔

قلنا قد فسروا الخ: یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ غیریت کی جو تفسیر معترض نے ذکر کی اس کے اعتبار سے بیشک عینیت اور غیریت میں تناقض ہے لیکن غیریت کی جو تفسیر مشائخ نے ذکر کی ہے اس کے

اعتبار سے دونوں میں تناقض نہیں ہے مشائخ نے غیریت کی تفسیر یہ کی ہے کہ یہ دو موجود کا اس طور پر ہونا کہ ان میں سے ایک کے وجود کا تصور کیا جاسکے دوسرے کے عدم کے جائز ہونے کے ساتھ (۱) یعنی ان دونوں میں انفکاک ممکن ہو اور عینیت کی تفسیر مشائخ نے وہی بیان کی ہے جو آپ نے بیان کی، یعنی دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا۔ پس مشائخ کی اس تفسیر کے اعتبار سے عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نفی نہیں ہیں؛ کیوں کہ ان دونوں کے درمیان واسطہ متصور ہے یعنی ایک تیسری صورت بھی نکل سکتی ہے وہ یہ کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ان میں سے ایک کا جو مفہوم ہو وہی مفہوم دوسرے کا نہ ہو پس وہ ایک دوسرے کی عین نہ ہوں گی اور ان میں سے ایک کا وجود ممکن نہ ہو دوسری چیز کے عدم کے ساتھ، پس وہ ایک دوسرے کی غیر بھی نہ ہوں گی۔ جیسے جزء کل کے ساتھ، اور اللہ تعالیٰ کی ذات اس کے صفت کے ساتھ، اور اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے بعض بعض کے ساتھ، کہ ان میں نہ عینیت ہے نہ غیریت، عینیت نہ ہونا تو ظاہر ہے، کیوں کہ جزء اور کل کا مفہوم ایک نہیں ہے، اسی طرح ذات کا جو مفہوم ہے وہ صفت کا نہیں، اور ایک صفت کا جو مفہوم ہے وہ دوسری صفت کا نہیں۔

اور غیریت اس لیے نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات سب ازلی ہیں، اور ازلی پر عدم کا طاری ہونا محال ہے لہذا صفت کا ذات واجب تعالیٰ سے، یا ایک صفت کا دوسری صفت سے انفکاک نہیں ہو سکتا، لہذا ان کو ایک دوسرے کی غیر نہیں کہہ سکتے، اسی طرح جزء اور کل کا حال ہے کہ ان میں انفکاک نہیں ہو سکتا، یعنی ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ممکن نہیں ہے، جیسے دس میں سے ایک دس کا جزء ہے اور دس کا وجود ایک کے بغیر یا ایک کا وجود دس کے بغیر محال ہے، کیوں کہ اگر دس میں سے دو یا تین کم ہو جائیں جس کی وجہ سے وہ دس نہ رہے بلکہ آٹھ یا سات ہو جائے تو دس کے معدوم ہونے سے ایک جو دس کا جزء ہے وہ بھی معدوم ہو جائے گا کیوں کہ اب جو ایک ہو گا وہ آٹھ میں کا ایک یا سات میں کا ایک کہلائے گا نہ کہ دس میں کا ایک، پس دس کا وجود ایک کے وجود کو اور دس کا عدم ایک کے عدم کو مستلزم ہے۔

اسی طرح دس میں سے اگر ایک کم ہو جائے تو ایک جو جزء ہے اس کے معدوم ہونے سے دس جو کل ہے وہ بھی معدوم ہو جائیگا۔ اور دس نو بن جائے گا، اس سے معلوم ہو گیا کہ جزء اور کل میں انفکاک ممکن نہیں ہے، لہذا ان کو ایک دوسرے کا غیر نہیں کہیں گے۔

(۱) غیریت کی اس تفسیر میں مع عدم الآخر کا مطلب ہے مع جواز عدم الآخر، پس اگر دو موجود ایسے ہوں کہ ان میں سے کسی کا عدم جائز نہ ہو، یا عدم تو جائز ہو، مگر ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ممکن نہ ہو، تو دونوں صورتوں میں ان میں نہ عینیت ہوگی نہ غیریت، قال الشيخ الاشعري الغیر ان: موجودان یصح عدم احدهما مع وجود الآخر (الغیر اس)

بـخلاف الصفات المحدثّة فإن قيام الذات بدون تلك الصفة المعيّنة متصوّر لتكون غير الذات كذا ذكره المشائخ.

ترجمہ: برخلاف ان صفات کے جو محدث ہیں اس لیے کہ ذات کا قیام اس صفت متعینہ کے بغیر ممکن ہے پس وہ غیر ذات ہوں گی، اسی طرح اس کو ذکر کیا ہے مشائخ نے۔

بـخلاف الصفات المحدثہ الخ۔ اوپر جو کہا گیا ہے کہ ذات اور صفت میں، اسی طرح صفات میں باہم نہ عینیت ہے نہ غیریت، تو اس سے اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات مراد ہیں نہ کہ مخلوق کی ذات و صفات، کیوں کہ مخلوق کی صفات حادث ہیں پس ان کا ذات سے انفکاک ہو سکتا ہے یعنی کسی معین صفت کے بغیر ذات کا وجود ممکن ہے۔
فإن قيام الذات بدون الخ: اس میں صفت کے ساتھ معین کی قید سے اس طرف اشارہ مقصود ہے کہ ذات کا وجود کسی خاص (معین) صفت کے بغیر تو ممکن ہے لیکن بغیر کسی صفت کے ذات کا وجود ممکن نہیں، بلکہ کسی نہ کسی صفت کا اس کے ساتھ ہونا ضروری ہے۔

كذا ذكره المشائخ - یعنی عینیت اور غیریت میں تقاض نہ ہونے اور دونوں کے درمیان واسطہ متصور ہونے کو مشائخ نے اسی طرح بیان کیا ہے۔

ولیه نظر، لأنهم إن أرادوا بآية حجة الانفكاك من الجانبين التقص بالعالم مع الصانع، والعرض مع المخلوق، إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عديمه، ولا وجود العرض كالسواد مثلاً بدون المخلوق وهو ظاهر، مع القطع بالمغايرة التامة، وإن اكتفوا بجانب واحد لم يتأت المغايرة بين الجزء والكل، وكذا بين الذات والصفة، للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة، وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد.

ترجمہ: اور اس میں نظر ہے اس لیے کہ اگر وہ مراد لیں اس سے انفکاک کا صحیح ہونا دونوں جانب سے تو وہ (یعنی غیریت کی تعریف) ٹوٹ جائے گی عالم سے صانع کے ساتھ، اور عرض سے محل کے ساتھ، اس لیے کہ عالم کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے صانع کے عدم کے ساتھ، اس کا عدم محال ہونے کی وجہ سے، اور نہ عرض کے وجود کا تصور کیا جاسکتا ہے۔ جیسے سیاہی کا مثال کے طور پر۔ محل کے بغیر، اور یہ بات ظاہر ہے (ان میں) مغایرت کے قطعی ہونے کے ساتھ بالاتفاق۔

اور اگر وہ اکتفاء کریں ایک جانب پر تو مغایرت لازم آئے گی جزء اور کل کے درمیان۔ اور اسی طرح ذات

اور صفت کے درمیان، جزء کے وجود کے جواز کے قطعی ہونے کی وجہ سے کل کے بغیر، اور ذات کے وجود کے جواز کے قطعی ہونے کی وجہ سے صفت کے بغیر۔ اور وہ بات جو ذکر کی گئی یعنی ایک کی بقاء کا محال ہونا دس کے بغیر، اس کا فساد ظاہر ہے۔

غیریت کی مذکورہ تعریف پر شارح کا اعتراض: وہیہ نظر: مشائخ نے غیریت کی جو تعریف ذکر کی ہے شارح (علامہ تفتازانی) اس میں نظر پیش کر رہے ہیں۔

نظر کی وضاحت یہ ہے کہ مشائخ رحمہم اللہ نے غیریت کی جو تعریف ذکر کی ہے کہ: ”دو موجود کا اس طور پر ہونا کہ ان میں سے ایک کا وجود متصور ہو دوسرے کے عدم کے ساتھ یعنی ان میں انفکاک ممکن ہو“ تو اس میں سوال یہ ہے کہ مشائخ کی مراد یا تو جانبین سے انفکاک کا امکان ہوگا یعنی دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کا ممکن ہونا دوسرے کے عدم کے ساتھ۔ یا صرف ایک جانب سے انفکاک کا امکان ہوگا یعنی دونوں میں سے کسی ایک کے وجود کا ممکن ہونا دوسرے کے عدم کے ساتھ۔ پس اگر مشائخ کی مراد پہلا احتمال ہو یعنی جانبین سے انفکاک کا ممکن ہونا تو یہ تعریف ٹوٹ جاتی ہے عالم مع الصانع سے اسی طرح عرض مع محل سے، کیوں کہ عالم اور صانع عالم میں غیریت ہے اسی طرح عرض اور محل میں غیریت ہے، مگر یہ تعریف ان دونوں پر صادق نہیں آتی، کیوں کہ صانع کا وجود عالم کے عدم کے ساتھ اگرچہ ممکن ہے لیکن عالم کا وجود صانع کے عدم کے ساتھ ممکن نہیں ہے؛ کیوں کہ صانع کا عدم محال ہے، اسی طرح محل کا وجود بغیر عرض کے اگرچہ ممکن ہے، لیکن عرض کا وجود محل کے معدوم ہونے کے ساتھ ممکن نہیں، کیوں کہ عرض اپنے وجود میں محل کا محتاج ہوتا ہے، پس یہاں جانبین سے انفکاک کا ممکن ہونا نہیں پایا گیا، خلاصہ یہ کہ اگر جانبین سے انفکاک کا ممکن ہونا مراد ہو تو تعریف کے جامع نہ ہونے کا اشکال ہوگا۔

اور اگر دوسرا احتمال مراد ہو یعنی صرف ایک جانب سے انفکاک کا ممکن ہونا تو مغایرت لازم آئے گی جزء اور کل کے درمیان، اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان، کیوں کہ کل کا وجود جزء کے بغیر اگرچہ ممکن نہیں، لیکن جزء کا وجود کل کے بغیر ممکن ہے اسی طرح صفت کا وجود ذات کے بغیر اگرچہ ممکن نہیں ہے مگر ذات کا وجود صفت کے بغیر ممکن ہے پس یہاں ایک جانب سے انفکاک ممکن ہے؛ لہذا جزء و کل میں اسی طرح ذات اور صفت میں غیریت لازم آئے گی، حالاں کہ ان میں غیریت کا کوئی قائل نہیں، پس غیریت کی تعریف مانع نہیں ہوگی۔

تنبیہ: یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ذات اور صفات سے کیا مراد ہے؟ اگر مخلوق کی ذات و صفات مراد ہے تب تو اس کے ذریعہ تعریف کے مانع نہ ہونے پر اشکال کرنا صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ ان میں غیریت کی نفی صحیح نہیں ہے جیسا کہ شارح ”پچھلے صفحہ پر خود اس کو بیان کر چکے ہیں، اور اگر واجب تعالیٰ کی ذات و صفات مراد ہے تو ان میں

غیریت کے لزوم کا دعویٰ صحیح نہیں ہے، کیوں کہ جس طرح صفات کا وجود ذات واجب تعالیٰ کے عدم کے ساتھ متصور نہیں ہے اسی طرح ذات واجب تعالیٰ کا وجود بھی صفات کے عدم کے ساتھ ممکن نہیں ہے؛ کیوں کہ ذات واجب تعالیٰ کی طرح صفات بھی ازلی اور قدیم ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے جیسا کہ پچھلے صفحہ پر گذر چکا، پس یہاں کسی جانب سے انفکاک ممکن نہیں ہے، لہذا غیریت کے لزوم کا دعویٰ کیسے صحیح ہوگا؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ذات و صفات سے اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات مراد ہیں، اور اللہ تعالیٰ کی صفات قدیم اور ازلی ہونے کے باوجود فی نفسہ ممکن ہیں پس صفات کے فی نفسہ ممکن ہونے کی وجہ سے ذات واجب تعالیٰ کا وجود صفات کے بغیر ممکن ہے اگرچہ قدیم ہونے کی حیثیت سے ممکن نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر ”صفات ذات واجب تعالیٰ کے لیے لازم کے درجہ میں ہیں اور ذات ملزوم کے درجہ میں، پس ذات کا وجود فی نفسہ صفات کے بغیر ممکن ہے اگرچہ صفات کے لیے ملزوم ہونے کی حیثیت سے ممکن نہیں ہے، (النہر اس وحاشیہ ملا عبدالحکیم ص: ۷۹)

قوله: وما ذكر من الخ: شارح” کے قول للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل“ پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے یہ اس کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ کے قول سے تو معلوم ہوتا ہے کہ جزء اور کل میں ایک جانب سے انفکاک ممکن ہے بایں طور کہ جزء کا وجود ہو سکتا ہے کل کے بغیر، حالانکہ ماقبل میں مشائخ نے جزء و کل میں عینیت اور غیریت دونوں کی نفی کی تھی اور فرمایا تھا کہ جس طرح کل یعنی دس کا وجود ایک کے بغیر ممکن نہیں ہے اسی طرح جزء یعنی دس میں سے ایک کا وجود بھی دس کے بغیر ممکن نہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ مشائخ کی یہ بات کہ دس میں سے ایک کا وجود دس کے بغیر نہیں ہو سکتا، ایسی بات ہے جس کا فساد ظاہر ہے یعنی بدیہی البطلان ہے کیوں کہ ایک جس طرح دس کا جزء ہے اسی طرح نو کا بھی جزء ہے اور اس کے علاوہ کا بھی، پس اگر صرف دس نہ رہے تو اس کے نہ ہونے سے ایک کا نہ ہونا کیسے لازم آئے گا؟

ولا يقال: المراد إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض، وإن كان محالاً، والعالم قد يتصور موجوداً لم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع، بخلاف الجزء مع الكل فإنه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة إذ لو وجد لكان واحداً من العشرة، والحاصل أن وصف الإضافة معتبر وامتناع الانفكاك جينيد ظاهر.

ترجمہ:- اور یہ نہ کہا جائے کہ (مشائخ کی) مراد ان دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہونا ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ اگرچہ (دوسرے کا عدم) بطور فرض کے ہو اور اگرچہ وہ محال ہو، اور عالم کو کبھی موجود تصور

کر لیا جاتا ہے پھر برہان سے صانع کے ثبوت کو طلب کیا جاتا ہے، برخلاف جزء کے کل کے ساتھ اس لیے کہ جس طرح دس کا وجود ایک کے بغیر محال ہے (اسی طرح) دس میں سے ایک کا وجود دس کے بغیر محال ہے، اس لیے کہ اگر وہ (ایک) موجود ہو تو وہ دس میں سے ایک نہیں ہوگا، اور خلاصہ یہ ہے وصف اضافی معتبر ہے اور اس وقت انفکاک کا محال ہونا ظاہر ہے۔

اعتراض مذکورہ کا جواب قولہ: لا یقال: شارح نے مشائخ کی تعریف پر وہیہ نظر سے جو اعتراض کیا ہے بعض نے اس کا جواب دیا ہے مگر شارح کے نزدیک وہ جواب صحیح نہیں ہے؛ اس لیے یہاں سے اس جواب کو ذکر کر کے اس کی تردید کر رہے ہیں، جواب کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ جواب دینے والے نے دونوں شق کو اختیار کر کے جواب دیا ہے۔

پہلا جواب: جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہم پہلی شق کو اختیار کرتے ہیں کہ مشائخ رحمہم اللہ کی مراد جانہین سے انفکاک کا ممکن ہونا ہے؛ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا وجود متصور ہو دوسرے کے عدم کے ساتھ بلکہ مطلب یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کا تصور (یعنی وجود کی تصدیق) ممکن ہو دوسرے کے عدم کے ساتھ اگرچہ دوسرے کا عدم بطور فرض کے ہو اور اگرچہ وہ (یعنی دوسرے کا عدم یا ایک کا وجود دوسرے کے بغیر) محال ہو، یعنی دو موجود کا اس طور پر ہونا کہ اگر ان میں سے ایک کو معدوم فرض کر لیا جائے تو اس کے عدم کے ساتھ دوسرے کے وجود کی تصدیق ممکن ہو خواہ ہر ایک کا عدم فی نفسہ ممکن ہو یا ممکن نہ ہو بلکہ محال ہو۔

خلاصہ یہ کہ مشائخ کے نزدیک غیریت کے لیے جانہین سے انفکاک ضروری ہے لیکن ہر ایک کے وجود کے ممکن ہونے سے مراد ہر ایک کے وجود کی تصدیق کا ممکن ہونا ہے اور دوسرے کے عدم کے ساتھ کا مطلب ہے دوسرے کے عدم کو فرض کر کے خواہ وہ ممکن ہو یا ممکن نہ ہو، پس اس توجیہ کے اعتبار سے غیریت کی تعریف عالم مع الصانع کو بھی شامل ہوگی اور کوئی اشکال نہ ہوگا، کیوں کہ جس طرح صانع عالم کا تصور ممکن ہے عالم کے عدم کے ساتھ اسی طرح عالم کا تصور (اسکے وجود کی تصدیق) بھی ممکن ہے صانع عالم کے عدم کے ساتھ کیوں کہ بسا اوقات عالم کو موجود تصور کیا جاتا ہے یعنی اس کے وجود کا علم ہو جاتا ہے پھر صانع عالم کے موجود پر دلیل کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عالم کے وجود کا تصور (علم) ممکن ہے صانع عالم کے وجود کے تصور (علم) کے بغیر، کیوں کہ اگر یہ ممکن نہ ہوتا تو عالم کے وجود کا تصور ہو جانے کے بعد صانع عالم کے وجود پر دلیل کا مطالبہ کرنا عبث ہوتا، اور جب صانع عالم کے تصور کے بغیر عالم کے وجود کا تصور ممکن ہے تو اگر صانع عالم کو معدوم فرض کر لیا جائے تو اس حالت میں

بھی عالم کے وجود کا تصور (علم) ضرور ممکن ہوگا۔ پس عالم اور صانع عالم میں جانین سے انفکاک کا ممکن ہونا ثابت ہو گیا۔ (۱)

دوسرا جواب: قوله: بخلاف الجزء الخ: یہ جواب ہے دوسری شق کو اختیار کر کے مگر شارح "اس کو اس انداز سے بیان کر رہے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ پہلے جواب ہی کا تتمہ اور اسی سے متعلق ہے۔

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ "اگر مشائخ رحمہم اللہ غیریت کے لیے صرف ایک جانب سے انفکاک کو کافی قرار دیں تو جزء کل میں اسی طرح ذات اور صفت میں غیریت لازم آئے گی" ہم کو تسلیم نہیں ہے کیوں کہ جس طرح کل کا وجود جزء کے بغیر (مثلاً دس کا وجود ایک کے بغیر) ممکن نہیں ہے اسی طرح کل کے بغیر جزء کا وجود یعنی دس کے بغیر ایک کا وجود بھی ممکن نہیں، کیوں کہ ایک سے مراد مطلق ایک نہیں ہے بلکہ وہ ایک ہے جو دس کا جزء ہے اور اس میں کا دسواں ہے اور اس کا وجود دس کے بغیر ممکن نہیں؛ کیوں کہ اگر دس نہ رہے مثلاً وہ آٹھ یا سات ہو جائے، تو ایک اگرچہ اس وقت بھی موجود ہوگا مگر وہ واحد من الثمانیہ یا واحد من السبعة (آٹھ میں کا ایک یا سات میں کا ایک) ہوگا، نہ کہ واحد من العشرة، خلاصہ یہ کہ واحد من العشرة کا وجود عشرہ کے بغیر ممکن نہیں ہے، نہ کہ مطلق واحد کا، کیوں کہ وہ تو ہر عدد میں موجود ہوتا ہے۔

دوسرے جواب کا مدار وصف اضافی کے معتبر ہونے پر ہے: قوله: والحاصل ان وصف الاضافة

(۱) تنبیہ: جواب کی یہ تقریر شارح کے الفاظ کو پیش نظر رکھ کر کی گئی ہے کیوں کہ شارح نے جواب کے اندر جو "ولو بالفرض" کا لفظ بڑھایا ہے۔ یہ لفظ بظاہر غیر ضروری بلکہ غیر مفید معلوم ہوتا ہے، اسی کو مفید بنانے کے لیے تقریر میں اس قدر تکلف و تطویل کرنی پڑی ہے، اگر یہ لفظ نہ ہو تو پھر اس تطویل تقریر کی ضرورت نہیں، بلکہ جواب کی مختصر اور آسان تقریر یہ ہوگی کہ جانین سے انفکاک کے ممکن ہونے سے مراد تعقل و تصور میں انفکاک کا ممکن ہونا ہے نہ کہ وجود کے اندر۔ یعنی دو چیزوں میں غیریت کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے وجود کے تصور کے بغیر ممکن ہو اور یہ بات عالم اور صانع عالم میں پائی جاتی ہے فلا اشکال۔ کشاف میں ہے:

الغیرية وكذا التغاير: هو كون كل من الشئین غیر الآخر، ويقابله العینة فالمفهوم من الشئ ان لم یكن هو المفهوم من الآخر فهو غیره والافعیته.

والشیخ الاشعری "البت الواسطة وفسر الغیرية بكون الموجودین بحیث یقدر یتصور انفکاک احدهما عن الآخر فی حیز او علم..... ویرد علیهم الباری تعالیٰ مع العالم لامتناع انفکاک العالم عنه فی العلم لاستحالة عدمه تعالیٰ، ولافی الحیز لامتناع تحیزه.

واجیب: بأن المراد جواز الانفکاک من الجانبین فی التعقل لافی الوجود، ولذا قیل: الغیران هما اللذان یجوز العلم بواحد منهما مع الجهل بالآخر، ولا یمتنع تعقل العالم بدون تعقل الباری، ولذلك یحتاج الی الایات بالبرهان، وهذا الجواب النما یصح اذا ترك قید فی عدم او حیز من التعریف (کشاف اصطلاحات

السخ: اور حاصل یہ ہے کہ وصف اضافی معتبر ہے، وصف اضافی اس وصف کو کہتے ہیں جو کسی شی کے اندر فی نفسہ موجود نہ ہو، بلکہ وہ کسی دوسری چیز کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہو، اور اس کا وجود دوسری شی کے وجود پر موقوف ہو۔ جیسے: فوقیت یعنی اوپر ہونا، اور تَخْتِیْتُ یعنی نیچے ہونا، فوقیت کسی شی کو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب اس کے نیچے کوئی دوسری شی ہو، اور تَخْتِیْتُ کسی شی کو اس وقت حاصل ہوتی ہے، جب اس کے اوپر کوئی اور شی ہو۔۔۔ تو شارح فرما رہے ہیں کہ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ وصف اضافی معتبر ہے یعنی جواب دینے والا یہ کہنا چاہتا ہے کہ ہم جو کہہ رہے ہیں کہ ایک کا وجود دس کے بغیر محال ہے تو اس سے مراد مطلق ایک نہیں ہے بلکہ وہ ایک ہے جو دس کا جزء ہے اور اس کا دسواں حصہ ہے، اس صورت میں واحد من العشرہ اور عشرہ میں انفکاک کا محال ہونا ظاہر ہے، کیوں کہ مطلق ایک کا وجود تو دس کے بغیر محال نہیں ہے کیوں کہ وہ تو جس طرح دس کے کا اندر ہوتا ہے اسی طرح نو کے اندر بھی ہوتا ہے اور آٹھ کے اندر بھی اور اس کے علاوہ کے اندر بھی، پس اگر دس نہ رہے تو اس کے نہ ہونے سے یہ ضروری نہیں، کہ ایک بھی نہ رہے۔

لیکن جو ایک دس کا جزء ہے اور اس میں کا دسواں ہے اس کا وجود دس کے بغیر محال ہے؛ کیوں کہ اس کا دسواں ہونا یا دس میں سے ایک ہونا یہ وصف اضافی ہے جس کا وجود دس پر موقوف ہے، جس طرح کسی کا اوپر ہونا یا نیچے ہونا دوسری شی پر موقوف ہوتا ہے، پس جب تک دس موجود ہوگا اس میں سے ہر ایک کو (واحد من العشرۃ: دس میں کا ایک اور دس کا دسواں) کہیں گے اور جب دس نہ رہے، مثلاً: اس میں سے دو یا تین کم ہو جائیں، تو یہ وصف بھی باقی نہیں رہے گا، اور اس وقت جو ایک ہوگا، اس کو دس میں کا ایک کہنے کے بجائے آٹھ میں کا ایک یا سات میں کا ایک کہیں گے۔

لأننا نقول: قد صرحوا بَعْدَ الْمَغَايِرَةِ بَيْنَ الصِّفَاتِ بِنَاءً عَلَى أَنَّهَا لَا يَتَصَوَّرُ عَدَمُهَا لَكُونِهَا أَزَلِيَّةً، مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّهُ يَتَصَوَّرُ وَجُودُ الْبَعْضِ كَالْعِلْمِ مَثَلًا، ثُمَّ يُطْلَبُ إِبْثَاتُ الْبَعْضِ الْآخَرِ، فَعِلْمُ أَنَّهُمْ لَمْ يَرِيدُوا هَذَا الْمَعْنَى، مَعَ أَنَّهُ لَا يَسْتَقِيمُ فِي الْعَرَضِ مَعَ الْمَحَلِّ.

ترجمہ: اس لیے کہ ہم کہیں گے تحقیق کہ انہوں نے تصریح کی ہے صفات کے درمیان مغایرت نہ ہونے کی، اس بناء پر کہ اس کے عدم کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے، اس کے ازلی ہونے کی وجہ سے، اس بات کے قطعی ہونے کے ساتھ کہ بعض کا وجود متصور (معلوم) ہو جاتا ہے جیسے علم کا مثال کے طور پر پھر طلب کیا جاتا ہے بعض دوسرے کے اثبات کو، پس معلوم ہو گیا کہ انہوں نے یہ معنی مراد نہیں لیے ہیں، اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ یہ معنی عرض مع محل میں درست نہیں ہو سکتے۔

دونوں جوابوں کی شارح کی طرف سے تردید: لانا نقول الخ: یہ لایساق کی علت ہے یہاں سے شارح مذکورہ بالا دونوں جوابوں کے صحیح نہ ہونے کی وجہ بیان کر رہے ہیں۔

پہلے جواب کی تردید: پہلی شق کو اختیار کر کے جو جواب دیا گیا ہے اس کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ بات مان لی جائے کہ مشائخ کی مراد انفکاک کے ممکن ہونے سے یہ ہے کہ ”ہر ایک کے وجود کا تصور ممکن ہو دوسرے کے عدم کے ساتھ“ تو اس سے صفات میں غیریت لازم آئے گی کیوں کہ یہ بات قطعی ہے کہ بعض صفات مثلاً علم کے وجود کا تصور ہو جاتا ہے پھر برہان سے دوسری بعض صفات کے ثبوت کو طلب کیا جاتا ہے پس ایک صفت کے بغیر دوسری صفت کے وجود کا تصور (علم) ممکن ہوا، لہذا ان میں غیریت ہونی چاہئے، حالانکہ مشائخ رحمہم اللہ نے صفات میں عدم مغایرت کی تصریح فرمائی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انفکاک کے ممکن ہونے سے مشائخ کی مراد وہ نہیں ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔

قولہ: مع أنه لا یستقیم الخ: یہ مذکورہ جواب کے بطلان کی دوسری وجہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس توجیہ کے اعتبار سے غیریت کی تعریف عالم مع الصانع کو اگرچہ شامل ہو جاتی ہے مگر عرض مع محل کو شامل کرنے کے لیے یہ توجیہ بھی کافی نہیں، کیوں کہ عرض کے وجود کا تصور محل کے بغیر ممکن نہیں ہے اس لیے کہ عرض اپنے وجود و بقاء میں محل کا محتاج ہوتا ہے۔ اور محل کے بغیر عرض کا وجود محال ہے، پس تعریف کے جامع نہ ہونے کا اشکال اب بھی ہوگا۔

ولو اعتبر وصف الإضافة لزوم عدم المغایرة بین کل متضایفین کالاب والابن والآخوین
وکالعلہ والمعلول، بل بین الغیرین لأن الغیریة من الأسماء الإضافة، ولا قائل بذلك.

ترجمہ: اور اگر وصف اضافی کا اعتبار کیا جائے تو مغایرت کا نہ ہونا لازم آئے گا ہر ایسی دو چیزوں کے درمیان جن میں تضایف کی نسبت ہے، جیسے اب اور ابن، اور دو بھائی، اور علت و معلول، بلکہ دو غیر کے درمیان (بھی مغایرت کا نہ ہونا لازم آئے گا) اس لیے کہ غیریت اسماء اضافیہ میں سے ہے، اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

دوسرے جواب کی تردید: ولو اعتبر وصف الإضافة: یہاں سے شارح اس جواب کی تردید کر رہے ہیں جو دوسری شق کو اختیار کر کے دیا گیا ہے جس کو شارح نے بخلاف الجزء الخ سے بیان کیا تھا، رد کی تفصیل یہ ہے کہ اگر وصف اضافی کو معتبر مان لیا جائے یعنی دو چیزوں میں غیریت کے تحقق کے لیے فی نفسہ انفکاک کا ممکن ہونا مراد نہ ہو، بلکہ ایک کا دوسرے سے اس وصف کے ساتھ انفکاک مراد ہو جو وصف اس کو دوسرے کے اعتبار سے حاصل ہوا ہے، تو ایسی صورت میں ہر متضایفین کے درمیان عدم مغایرت لازم آئے گی۔

متضایفین سے مراد ہر ایسی دو چیزیں ہیں جن میں تضایف کی نسبت ہو (تضایف کے لغوی معنی نسبت،

تعلق اور رشتہ کے ہیں، اور حکماء کے نزدیک دو ایسی چیزوں کے درمیان نسبت کا نام ہے جن میں سے ہر ایک دوسرے کے وجود کی مقتضی ہو اور ہر ایک کا تصور دوسرے کے تصور پر موقوف ہو (جیسے: اب اور ابن، اور دواخ، اور علت اور معلول، بلکہ دو غیروں میں بھی عدم مغایرت لازم آئے گی، کیوں کہ اب اور ابن میں سے ہر ایک کا وجود فی نفسہ یعنی ابوت اور بنوت کی صفت سے قطع نظر کرتے ہوئے تو ممکن ہے لیکن ابوت یا بنوت کی صفت کے ساتھ ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ممکن نہیں ہے؛ کیوں کہ کسی کو اب یعنی باپ اس وقت کہا جاتا ہے جب اس کا کوئی بیٹا ہو، اسی طرح کسی کو ابن اسی وقت کہا جاتا ہے جب اس کا کوئی باپ ہو، یہی حال دواخ کا ہے کہ ان میں فی نفسہ اگرچہ انفکاک ممکن ہے لیکن صفت اخوت کے ساتھ ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ممکن نہیں، اسی طرح علت اور معلول میں سے ہر ایک کا وجود علیت اور معلولیت کی صفت کے ساتھ دوسرے کے بغیر ممکن نہیں، اور یہی حال غیرین کا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا غیر ہونا دوسرے پر موقوف ہے کیوں کہ غیر بھی اسماء اضافیہ میں سے ہے کسی شئی پر غیر کا اطلاق دوسری شئی کے اعتبار سے ہی کیا جاسکتا ہے، پس جن دو چیزوں میں غیریت ہے ان میں بھی عدم مغایرت لازم آئے گی، کیوں کہ غیریت کی صفت کے ساتھ ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ممکن نہیں، اس طرح کسی بھی دو چیزوں میں غیریت ثابت نہ ہو سکے گی، حالاں کہ اب ابن، یا دواخ، یا علت و معلول یا غیرین میں عدم مغایرت کا کوئی بھی قائل نہیں۔

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مرادهم: أنها لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها، فإنه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل، والتغاير بحسب المفهوم ليُفيد، كما في قولنا: الإنسان كاتب، بخلاف قولنا: الإنسان حجر، فإنه لا يصح، وقولنا: الإنسان إنسان، فإنه لا يفيد۔

قلنا: لأن هذا إنما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات، لا في مثل العلم والقدرة مع أن الكلام فيه، ولا في الأجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد۔

ترجمہ:- پس اگر کہا جائے کہ یہ بات کیوں جائز نہیں کہ ان کی مراد یہ ہو کہ وہ (یعنی صفات) وہ نہیں ہے (یعنی عین ذات نہیں ہے) مفہوم کے اعتبار سے اور نہ اس کے علاوہ ہے وجود کے اعتبار سے جیسا کہ یہی حکم ہے تمام محمولات کا ان کے موضوعات کے اعتبار سے اس لیے کہ شرط لگائی جاتی ہے ان دونوں کے درمیان اتحاد کی وجود کے اعتبار سے تاکہ حمل صحیح ہو۔ اور تغایر کی مفہوم کے اعتبار سے تاکہ وہ مفید ہو۔ جیسے ہمارے قول: الإنسان كاتب میں برخلاف ہمارے قول: الإنسان حجر کے، اس لیے کہ یہ صحیح نہیں ہے، اور (برخلاف) ہمارے قول الإنسان

انسان کے، اس لیے کہ یہ مفید نہیں ہے۔ ہم کہیں گے اس لیے کہ یہ توجیہ بے شک صحیح ہے عالم اور قادر جیسے (اسماء مشتقہ) میں ذات کے اعتبار سے، نہ کہ علم اور قدرت جیسی صفات میں حالاں کہ گفتگو اسی میں ہے۔ اور نہ ان اجزاء میں جو محمول نہیں ہوتے، جیسے دس میں سے ایک اور زید کا ہاتھ۔

لاہو ولا غیر کی ایک توجیہ: فان قيل: بعض نے (مراد صاحب مواقف قاضی عضد الدین ابی رحمہ اللہ ہیں) اشاعرہ کے قول لاہو ولا غیر کی ایک توجیہ کی ہے جس پر رفع نقیضین یا جمع نقیضین کا اعتراض وارد نہیں ہوتا، یہاں سے شارح اس توجیہ کو ذکر کر کے اس کا ابطال کر رہے ہیں۔

صاحب مواقف کی توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ اشاعرہ کی مراد لاہو سے یہ ہو کہ ذات و صفات میں مفہوم کے اعتبار سے عینیت اور اتحاد نہیں ہے بلکہ تغایر ہے۔ اور لا غیرہ کا مطلب یہ ہو کہ وجود خارجی کے اعتبار سے دونوں میں تغایر نہیں ہے بلکہ اتحاد ہے، کیوں کہ صفات ذات پر محمول ہوتی ہیں اور تمام محمولات کا ان کے موضوعات کے اعتبار سے یہی حکم ہے کہ وجود خارجی کے اعتبار سے دونوں میں (یعنی موضوع اور محمول میں) اتحاد ضروری ہوتا ہے یعنی خارج میں دونوں کا مصداق ایک ہوتا ہے تاکہ حمل صحیح ہو۔ اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ضروری ہوتا ہے تاکہ حمل مفید ہو۔ جیسے ”الانسان کاتب“ اس میں موضوع اور محمول دونوں کا مصداق خارج میں ایک ہے۔ اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہے۔ اس لیے کاتب کا حمل الانسان پر صحیح بھی ہے اور مفید بھی، برخلاف ہمارے قول: الانسان حجر کے کہ یہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ وجود خارجی کے اعتبار سے موضوع اور محمول میں اتحاد نہیں ہے؛ بلکہ تغایر ہے، اور برخلاف ہمارے قول: الانسان انسان کے، کہ یہ مفید نہیں ہے کیوں کہ موضوع اور محمول میں مفہوم کے اعتبار سے تغایر نہیں ہے بلکہ اتحاد ہے۔

خلاصہ یہ کہ ذات و صفات میں عینیت نہ ہونے کا مطلب مفہوم کے اعتبار سے عینیت اور اتحاد کا نہ ہونا ہے اور دونوں میں غیریت کی نفی سے مقصود وجود خارجی کے اعتبار سے دونوں میں غیریت کا نہ ہونا ہے، پس دونوں ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہوں گی کیوں کہ تناقض کے لیے وحدات ثنائیہ (آٹھ چیزوں میں اتحاد) شرط ہے جن میں سے ایک وحدت اضافت بھی ہے یعنی نسبت اور حیثیت میں اتحاد، اور وہ یہاں مفقود ہے، ذات و صفات میں عینیت کی نفی اور اعتبار سے ہے اور غیریت کی نفی اور حیثیت سے ہے، فلا اشکال۔

توجیہ مذکور کی شارح کی طرف سے تردید: قوله: قلنا لأن هذا الخ: یہاں سے شارح ”مذکورہ توجیہ کے صحیح نہ ہونے کی وجہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ توجیہ ان اسماء میں تو درست ہے جو صفات سے مشتق ہیں جیسے عالم قادر جی، سمیع، اور بصیر وغیرہ کیوں کہ یہ اسماء ذات واجب تعالیٰ پر محمول ہوتے ہیں، لیکن خود وہ صفات

ساتھ، اور عشرہ کے افراد دس اکائیاں ہیں یعنی دس ایک ایک، پس اگر ایک عشرہ (دس) کا غیر ہو تو اپنے آپ کا غیر ہونا لازم آئے گا؛ اس لیے کہ وہ عشرہ کا جزء ہے اور عشرہ میں داخل ہے۔ اور عشرہ کا وجود نہیں ہو سکتا ہے ایک کے بغیر، اسی طرح یدزید اگر زید کا غیر ہو تو اپنے نفس کا غیر ہونا لازم آئے گا؛ کیوں کہ زید ید کے علاوہ بقیہ اعضاء کا نام نہیں ہے؛ بلکہ زید نام ہے ہر عضو کا بقیہ اعضاء کے ساتھ، پس یدزید زید کے اندر داخل ہے۔

قولہ: ولا یخفی ما فیہ: اور اس دلیل میں جو ضعف ہے وہ مخفی نہیں ہے، یعنی جعفر بن حارث کے قول کے بطلان کی جو وجہ شیخ ابوالمعین نے بیان فرمائی وہ صحیح نہیں ہے، کیوں کہ کسی شئی کا کسی شئی میں داخل ہونا اور ایک کے بغیر دوسرے کا موجود نہ ہونا دونوں میں عدم مغایرت کو مستلزم نہیں ہے، اسی طرح کوئی شئی اگر کسی شئی کے مغایر ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کے ہر جزء کے مغایر ہو؛ لہذا ایک اگر دس کے مغایر ہو، یدزید زید کے مغایر ہو تو اس سے اپنے آپ کے مغایر ہونا لازم نہیں آئے گا۔

فائدہ: (۱) شارح کا قول ان تكون العشرة، اس کو دو طرح ضبط کیا گیا ہے: ایک تو ہمزہ کے زیر اور نون کے سکون کے ساتھ، اور یہی رائج ہے؛ کیوں کہ شرح المقاصد میں ان تكون الخ کے بجائے لن تكون العشرة بدو نہ ہے (شرح المقاصد ۷۶:۲)

دوسرے ہمزہ کے زیر اور نون کے سکون کے ساتھ، پہلی صورت میں ان نافیہ ہوگا، اور اس کا عطف لانہ پر ہوگا۔ اور دوسری صورت میں ان مصدریہ ہوگا، اور صار پر عطف ہوگا، اور ان تكون سے پہلے لزم فعل مقدر ماننا پڑے گا (۲)

(وہی) ای صفاتہ الازلیة (العلم) وہی صفة ازلیة تنكشف المعلومات عند تعلّقها بها، ترجمہ: اور وہ یعنی اس کی صفات ازلیہ علم ہے، اور وہ ایسی صفت ازلیہ ہے کہ معلومات منکشف ہو جاتی ہیں اس کا تعلق ہونے کے وقت ان کے ساتھ۔

(۱) قال العلامة الخیالی: انه تصحیف فضل (ای زائد لا فائدہ فیہ) اذ لا يمكن عطفه علی ما سبق إلا بتمحل تقدیر، ويستقض ايضا باللازم فانه غير الملزوم عند المعتزلة مع جریان الدلیل المذكور فیہ بأن یقال: لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه محال فیلزم ان لا يكون اللازم غیرا۔ (الخیالی مع حاشیة السیالکوٹی ص: ۸۲)

فائدہ: (۲) صاحب تبصرہ کی مذکورہ عبارت کو ذکر کرنے سے شارح کا مقصد یا تو شارح کے اس قول کی تائید ہے کہ جزء وکل میں نہ عینیت ہے نہ غیریت، یا پھر شیخ ابوالمعین نے جعفر بن حارث کے قول کے بطلان کی جو دلیل بیان کی ہے اس کی تضعیف (ضعیف قرار دینا) مقصود ہے۔

صفات ازلیہ کی تفصیل: قولہ: وہی ای صفاتہ الخ: قابل میں ماتن نے فرمایا تھا ”ولہ صفات ازلیہ قائمة بذاتہ تعالیٰ وہی لاہو ولا غیرہ“ یعنی اللہ تعالیٰ کے لئے چند صفات ازلیہ ہیں جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور وہ نہ تو وہ ہیں، نہ اس کی غیر اب وہ صفات ازلیہ کیا کیا ہیں؟ یہاں سے اس کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں۔

واضح رہے کہ صفات ازلیہ (جن کو صفات حقیقیہ، صفات ثبوتیہ، صفات کمالیہ اور صفات ذات وغیرہ ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے) کی تعداد میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان اختلاف ہے، اشاعرہ کے نزدیک ان کی تعداد سات ہے، علم، قدرت، حیوۃ، سمع، بصر، ارادہ، اور کلام، اور ماتریدیہ کے نزدیک ایک زائد ہے یعنی آٹھ، سات تو یہی ہیں، اور آٹھویں صفت تکوین ہے، ماتن چونکہ ماتریدی ہیں، اس لیے ماتریدیہ کے مذہب کے موافق صفات ازلیہ آٹھ بیان فرمائی ہیں اور تکوین کو صفات ازلیہ میں شمار کیا ہے۔

علم کی تعریف پر دو اشکال: قولہ: تنکشف المعلومات: یہاں پر دو اشکال ہیں: ایک تو یہ کہ علم کی تعریف تنکشف المعلومات سے کرنا صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ تنکشف تعلم کے معنی میں ہے، پس علم کی یہ تعریف تعریف الشیء بنفسہ کے قبیل سے ہے جو دور کو مستلزم ہے بایں طور کہ علم کی معرفت تو تعریف پر موقوف ہے۔ اور تعریف چوں کہ علم کے ہم معنی لفظ (تنکشف) سے کی گئی ہے؛ اس لیے تعریف کا سمجھنا علم کے سمجھنے پر موقوف ہوگا، اور اسی کو دور کہتے ہیں۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ انکشاف کی نسبت معلومات کی طرف صحیح نہیں ہے، کیوں کہ تنکشف کے معنی تعلم کے ہیں پس تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ علم: وہ صفت ازلیہ ہے جس کے ذریعہ معلوم چیزیں معلوم ہوتی ہیں اور معلومات کا معلوم ہونا تحصیل حاصل ہے جو محال ہے۔

پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ جو علم معرّف ہے اس سے تو اصطلاحی علم مراد ہے، اور تعریف میں جو تنکشف کا لفظ ہے اس سے لغوی معنی مراد ہیں (النہر اس)

اور دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ معلومات سے مراد وہ چیزیں نہیں ہیں جو بالفعل معلوم اور حاصل ہو بلکہ اس سے مراد وہ اشیاء ہیں جن کو جانا جاسکتا ہے اور جن میں معلوم اور حاصل ہونے کی صلاحیت ہے۔

علم کو صفت ازلیہ کہنے پر اعتراض: قولہ: عند تعلقها بها: اس میں ایک اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے، اعتراض یہ ہے کہ علم کو صفت ازلیہ کہنا درست نہیں، کیوں کہ علم اگر صفت ازلیہ ہو تو جو مخلوق ازل میں نہیں تھی بلکہ بعد میں وجود میں آئی وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو ازل میں اللہ تعالیٰ کا علم اس کے بارے میں یہ تھا کہ وہ

موجود ہے یا یہ تھا کہ آئندہ وجود میں آئے گی، پہلی صورت میں علم الہی کا واقع کے مطابق نہ ہونا لازم آئے گا کیوں کہ ازل میں کوئی مخلوق موجود نہیں تھی، پس وجود سے پہلے اس کے موجود ہونے کا علم خلاف واقعہ ہونے کی وجہ سے جہل کہلائے گا۔

اور دوسری صورت میں اس شئی کے وجود میں آنے کے بعد علم الہی کا متغیر ہونا لازم آئے گا کیوں کہ جب اس کے وجود میں آنے سے پہلے علم الہی یہ تھا، کہ یہ شئی آئندہ وجود میں آئے گی، تو اس کے وجود میں آجانے کے بعد علم الہی لامحالہ بدلے گا اور سابق علم کے بجائے اب یہ علم ہوگا کہ یہ شئی وجود میں آچکی۔ اور تغیر و تبدل ازلی ہونے کے منافی ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب: شارحؒ نے جس جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم ازلی کا تعلق اشیاء کے ساتھ دو قسم کا ہے ایک تعلق تو وہ ہے جو قدیم ہے اور تمام چیزوں کو محیط ہے خواہ وہ ازلی ہوں یا حادث، ممکن ہوں یا محال، یہ تعلق حوادث کے ساتھ اس طور پر ہوتا ہے کہ وہ آئندہ وجود میں آئیں گی، اور دوسرا تعلق وہ ہے جو صرف حوادث کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور یہ تعلق اس وقت پیدا ہوتا ہے جب حوادث وجود میں آتے ہیں اور جیسے جیسے ان میں تغیر ہوتا ہے یہ تعلق بھی بدلتا رہتا ہے، لیکن یہ تعلق چوں کہ حادث ہے اس لیے اس کا متغیر ہونا صفت علم کے تغیر کو مستلزم نہیں ہے (النمر اس) (۱)

(۱) ولفی شرح المقاصد: العلم اما اضافة أو صفة ذات اضافة، وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث إذالم يوجد الحادث، ومعه اذا وجد، وبعده اذا فنى من غير تغير فى ذات القديم، فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الاتغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات.

وأجاب كثير من المعتزلة وأهل السنة بأن علم الله تعالى بأن الشئ سيحدث هو نفس علمه بأنه حدث للقطع بأن من علم أن زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم إلى مضي الغد علم بهذا العلم أنه دخل الدار من غير التقار إلى علم مستأنف فعلى هذا لا تغير فى العالمية التى تثبتها المعتزلة والعلم الذى تثبته الصفاتية (أى المنكرين للصفات) وهذا بخلاف علم المخلوق. فإنه لا يستمر.

ومرجع هذا الجواب إلى ما سبق من كون العلم أو العالمية غير الاضافة إذلا شبهة فى تغير الاضافة بتغير المضاف إليه ولهذا أو ضحوا هذا المدعى بأن العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكرره ضرورة فيلزم كثرة الصفات بل لانهايتها بحسب لاتناهى المعلومات، وبأن العلم صفة تتجلى بها المعلومات بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير المرآة بتغير الصورة، وبأنه صفة تعرض لها اضافات وتعلقات بمنزلة إنسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فإنه يصير متيامنا لزيد بعد ما كان متياسرا له من غير تغير فيه أصلا فظاهر أن هذا لا يتم على القول بكون العلم تعلقا بين العلم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة.

(والقدرة) وهى: صفة أزلية تؤثر فى المقدورات عند تعلّقها بها (والحيوة) وهى: صفة أزلية توجب صحّة العلم (والقوة) وهى: بمعنى القدرة.

ترجمہ: - اور قدرت ہے اور وہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو مقدورات میں مؤثر ہوتی ہے اس کے ان کے ساتھ متعلق ہونے کے وقت، اور حیوة ہے اور وہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو علم کے صحیح ہونے کو واجب قرار دیتی ہے، اور رقت ہے اور یہ قدرت کے معنی میں ہے۔

صفت قدرت کی تعریف میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف: قولہ: وهى صفة ازلية تؤثر فى المقدورات: یہ صفت قدرت کی تعریف ہے۔ واضح رہے کہ قدرت کی تعریف میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف

= فلہذا ردہ ابو الحسن البصرى بوجہ:

أحدها القطع بان من علم ان زيدا دخل البلد غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد فى بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب ان يحصل هذا العلم فى هذه الصورة فاذا لم يحصل لم يكن، بل الحق ان العلم بانه دخل علم ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود الغد

وثانيها أن متعلق العلم الاول انه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثانى انه دخل وشرطه تحقق الدخول فلا خفاء فى ان الإضافة الى احد المختلفين او الصورة المطابقة له تغاير الإضافة الى الآخر او الصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد المتناهين يغاير المشروط بالآخر.

وثالثها أن كلام من العلمين قد يحصل بدون الآخر كما إذا عُلِمَ أن زيدا سيقدم البتة لكن عند قدمه لم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم من غير سابقة علم انه سيقدم، والحق أن العلمين متغايران وأن التغاير فى الإضافة او العالمية لا يقدح فى قدم الذات.

ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية البارى بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان اذ لكان لا يتغير ان اصلا فانه فى يوم الجمعة يعلم دخوله فى السبت وفى السبت يعلم عدم دخوله فى الجمعة غاية الامر انه يمكن التعبير عن عدم فى الحال والوجود فى الاستقبال بسيوجد وبعد الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وضعى لا يقدح فى الحقائق وكذا عالميته بعدم العالم فى الازل لا يتغير بوجود العالم فيما لا يزال.

والحاصل ان التعلق بعدم فى حالة معينة والوجود فى حالة اخرى باق اذ لا وابد لا يتقلب جهلا اصلا، فقد علم البارى تعالى فى الازل عدم العالم فى الازل ووجوده فيما لا يزال وفنائه بعد ذلك ويوم القيامة ايضا يعلمه كذلك من غير تغير اصلا، وهذا الكلام يدفع اعتراض الامام بان البارى تعالى اذا أوجد العالم وعلم انه موجود فى الحال فلما ان يبقى علمه فى الازل بانه معدوم فى الحال فيلزم الجهل والجمع بين الاعتقادين المتناهين، وإما أن يزول فيلزم زوال القديم، وقد تقرر أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه (ج ۲: ۹۳)

ہے۔ اور یہ اختلاف مبنی ہے اس بات پر کہ تکوین صفت حقیقیہ ہے یا نہیں؟

اشاعرہ جو تکوین کو صفت حقیقیہ نہیں مانتے ہیں ان کے نزدیک قدرت وہ صفت ازلیہ ہے جو مقدرات میں مؤثر ہوتی ہے یعنی جس کے ذریعہ مقدرات وجود میں آتے ہیں۔ اور ماتریدیہ جو تکوین کو صفت حقیقیہ مانتے ہیں ان کے نزدیک قدرت صفت مصححہ ہے (یعنی ممکنات کے صدور کو اللہ تعالیٰ سے ممکن اور صحیح قرار دینے والی) اور تکوین صفت مؤثرہ ہے یعنی اس کے ذریعہ مقدرات بالفعل وجود میں آتے ہیں۔

وضاحت: ماتریدیہ کے مذہب کی وضاحت یہ ہے کہ ایک تو ہے کسی شئی کے وجود یا عدم کافی نفسہ ممکن ہونا۔ اور ایک ہے واجب تعالیٰ سے اس کے صدور کا ممکن ہونا، دونوں میں فرق ہے۔ جیسے ایک کافی وزنی پتھر ہے اس کا رفع (اوپر کو اٹھنا) فی نفسہ ممکن ہے؛ لیکن اس کے باوجود جو ان آدمی تو اس کو اٹھا سکتا ہے لیکن دو چار سال کے بچے سے اس کا رفع ممکن نہیں کیوں کہ اس میں وہ قدرت نہیں، جو پتھر کے رفع کو اس کے لیے ممکن قرار دے، اور جو ان آدمی میں وہ قوت ہوتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کسی شئی کافی نفسہ ممکن ہونا اور بات ہے اور کسی فاعل سے اس کے صدور کا ممکن ہونا اور چیز ہے، اس کے لیے قدرت اور قوت کی ضرورت ہے پس ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قدرت وہ صفت ہے جو ممکنات کے صدور کو اللہ تعالیٰ سے ممکن بنانے والی ہے یعنی جس شئی کا وجود یا عدم فی نفسہ ممکن ہوتا ہے قدرت اللہ تعالیٰ سے اس کے صدور کو صحیح قرار دینے والی ہے۔ اور تکوین صفت مؤثرہ ہے، یعنی اس کے ذریعہ ممکنات بالفعل وجود میں آتے ہیں۔

اشاعرہ و ماتریدیہ کے اختلاف کا خلاصہ: خلاصہ یہ کہ اشاعرہ کے نزدیک اشیاء کا ایجاد و اعدام (یعنی عدم سے وجود میں لانا یا موجود کو معدوم کرنا) اللہ تعالیٰ کی دو صفتوں سے متعلق ہے، ایک ارادہ، دوسرے قدرت، ارادہ صفت مرجحہ ہے یعنی ممکنات کی کسی ایک جانب کو وقوع کے لیے ترجیح دینے والی ہے۔ اور قدرت صفت مؤثرہ ہے یعنی اس کے ذریعہ مقدرات کا وقوع اور صدور ہوتا ہے۔ اور ماتریدیہ کے نزدیک اشیاء کا ایجاد و اعدام تین صفتوں سے متعلق ہے۔ ایک ارادہ، دوم قدرت، سوم تکوین۔ ارادہ تو صفت مرجحہ ہے اور قدرت صفت مصححہ ہے یعنی ممکنات کے صدور کو اللہ تعالیٰ سے ممکن بنانے والی ہے اور تکوین صفت مؤثرہ ہے یعنی اس کے ذریعہ ممکنات اور مقدرات کا بالفعل وقوع اور وجود ہوتا ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ شارحؒ نے قدرت کی جو تعریف کی ہے ”وہی صفة ازلیة تؤثر فی المقلوبات“ یہ اشاعرہ کے مذہب پر مبنی ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک قدرت ہی صفت مؤثرہ ہے اور ماتریدیہ

کے نزدیک قدرت صفت مؤثرہ نہیں ہے؛ بلکہ صفت مصححہ ہے، البتہ اگر تو اثر فی المقدورات کے معنی تجعل المقدورات موجودۃ کے نہ ہوں؛ بلکہ اس کے معنی تجعل المقدورات مُمکنۃ الصدور عن اللہ تعالیٰ کے ہوں، تو اس تاویل سے یہ تعریف ماتریدیہ کے مذہب کے موافق ہو جائے گی۔

(والسمع) وہی صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) صفة تتعلق بالمُبصرات فتدرك بهما إدراكاً تاماً لا على سبيل التخيل والتوهم، ولا على طريق تأثير حاسته ووصول هواء. ولا يلزم من قديمهما قديم المسموعات والمُبصرات، كما لا يلزم من قديم العلم والقدرة قديم المعلومات والمقدورات لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث۔

ترجمہ :- اور سمع ہے اور یہ ایسی صفت ہے جو مسموعات سے متعلق ہوتی ہے اور بصر ہے (اور وہ) ایسی صفت ہے جو مبصرات (دکھائی دینے والی چیزوں) کے ساتھ متعلق ہوتی ہے، پھر ان دونوں کے ذریعہ کامل ادراک حاصل ہوتا ہے، نہ کہ تخیل اور توہم کے طور پر اور نہ حاسہ بصر کے اثر قبول کرنے اور ہوا کے پہنچنے کے طور پر۔ اور ان دونوں کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا، جس طرح علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات اور مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا ہے اس لیے کہ یہ صفات قدیمہ ہیں (اور) حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

لا على سبيل التخيل والتوهم: یہ تاکید ہے شارح کے قول: فتدرك بهما إدراكاً تاماً کی، مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو سمع و بصر کے ذریعہ جو ادراک ہوتا ہے وہ تخیل اور توہم کے جیسا نہیں ہوتا ہے؛ کیوں کہ تخیل اور توہم ادراکات ضعیفہ میں سے ہیں۔ اور سمع و بصر کے ذریعہ جو ادراک ہوتا ہے وہ نہایت قوی اور مکمل ہوتا ہے، **فائدہ:** تخیل کہتے ہیں ان صورتوں کے ادراک کو جو خیال میں جمع ہوتی ہیں۔ اور توہم کہتے ہیں اس ادراک کو جو وہم کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ اور وہم وہ قوت ہے جو محسوسات کے اندر پائی جانے والی غیر محسوس کیفیات کا ادراک کرتی ہے (خیال اور وہم کی تعریف ص: ۹۷ پر گزر چکی ہے) (۱)۔

(۱) ان الحکماء قسموا الادراك إلى أربعة أقسام: الإحساس: هو قسم من الإدراك، وهو إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك، مكنوفة بهيئات مخصوصة من الالين والكيف والكم والوضع وغيرها، فلا بد من ثلاثة أشياء: حضور المادة، واكتناف الهيئات، وكون المدرك جزئياً. والحاصل أن الإحساس إدراك الشيء بالحواس الظاهرة، والتخيل: وهو إدراك الشيء مع تلك الهيئات المذكورة، في حال غيبته بعد حضوره، أي لا يشترط فيه حضور المادة بل الاكتناف بالعوارض، وكون المدرك جزئياً. والتوهم: وهو إدراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات. والتعقل وهو إدراك المجرد عنها كلياً كان أو جزئياً انتهى. (كشاف اصطلاحات الفنون ج ۱ ص ۴۱۹)۔

ایک شبہ اور اس کا جواب: ولا علی طریق تائر حاستہ: یہ ایک شبہ کا جواب ہے شبہ یہ ہے کہ بصر سے ادراک اس وقت ہوتا ہے جب شی مرئی کی صورت حاسہ بصر (آنکھ) میں مرتسم اور منطبع ہو جاتی ہے: ذہب ارسطو أن الرویة بانطباع صورة المرئی فی العین (النمر اس ص ۱۶۷)۔ اسی طرح سمع کے ذریعہ ادراک اس وقت ہوتا ہے جب کسی چیز کے ساتھ کسی چیز کے ٹکرانے وغیرہ سے ہوا میں لہر اور حرکت پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ ہوا کان کے سوراخ میں پہنچتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بصر سے ادراک کے لیے حاسہ بصر کا ہونا اور اس کا شی مرئی سے متاثر ہونا (یعنی شیء مرئی کی صورت کا اس میں مرتسم ہونا) ضروری ہے، اسی طرح سمع سے ادراک کے لیے حاسہ سمع کا ہونا اور اس کے اندر ہوا کا پہنچنا ضروری ہے، اور اللہ تعالیٰ ان سب چیزوں سے منزہ ہیں؛ لہذا اللہ تعالیٰ کے لیے سمع و بصر کے ذریعہ ادراک کو ثابت کرنا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دیکھنا اور سننا مخلوق کے دیکھنے اور سننے کی طرح نہیں ہے، لہذا اس کو اس پر قیاس کو ناجائز نہیں ہے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب: ولا یلزم من قدمها قدم المسموعات: یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ سمع و بصر کو صفت ازلیہ قرار دینا صحیح نہیں ہے کیوں کہ سمع و بصر (سننے اور دیکھنے) کا تحقق بغیر مسموعات و مبصرات کے ممکن نہیں ہے۔ جیسے ضرب کا تحقق بغیر مضروب کے اور اکل (کھانے) کا تحقق بغیر ماکول کے نہیں ہو سکتا، پس اگر سمع و بصر ازلی ہوں تو ان کے متعلقات (مسموعات و مبصرات) کا ازلی ہونا لازم آئے گا۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ سمع و بصر کا قدیم ہونا ان کے متعلقات کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں، جس طرح علم و قدرت کا قدیم ہونا معلومات و مقدرات کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے، کیوں کہ یہ سب صفات ازلیہ ہیں؛ لیکن ان کا تعلق مبصرات و مسموعات وغیرہ کے ساتھ حادث ہے یعنی جب مبصرات و مسموعات وجود میں آتے ہیں تب ان کا تعلق ان کے ساتھ پیدا ہوتا ہے اور ان صفات کے وجود کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ ان کے متعلقات بھی موجود ہوں۔ جیسے ہمارے اندر سننے اور دیکھنے کی صلاحیت اس وقت بھی موجود ہوتی ہے جب سننے اور دیکھنے کی کوئی چیز موجود نہ ہو۔

(والإرادة والمشیئة) وهما عبارتان عن صفة فی الحیّ تُوجب تخصیصَ أحدِ المقدورین فی أحدِ الأوقاتِ بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل، وكون تعلق العلم تابعا للوقوع.

ترجمہ:- اور ارادہ اور مشیت ہے، اور یہ دونوں نام ہیں اس صفت کے جو زندہ کے اندر ہوتی ہے جو واجب کرلی ہے دونوں مقدوروں میں سے ایک کی تخصیص کو اوقات میں سے کسی ایک کے اندر واقع ہونے کے ساتھ، قدرت کی

نسبت کے تمام (مقدورات) کے ساتھ برابر ہونے اور علم کے تعلق کے وقوع کے تابع ہونے کے ساتھ۔
قوله: والإرادة والمشیئة: صفات ازلیہ میں سے چھٹی صفت ارادہ اور مشیئت ہے یہ دونوں لغت
 واصطلاح کے اعتبار سے مترادف الفاظ ہیں اس لیے دونوں میں سے ایک کا ذکر کافی تھا لیکن ترادف کی طرف اشارہ
 کرنے کے لیے دونوں کو ذکر کر دیا ہے۔

صفت ارادہ کی تعریف اور اس کا عین قدرت یا عین علم نہ ہونا: قوله: وهما عبارتان: یہاں سے
 شارح (علامہ تفتازانی) صفت ارادہ کی تعریف کر رہے ہیں اور اس کے ساتھ صفت ارادہ کا صفت قدرت
 اور صفت علم سے بہ اعتبار مفہوم کے مختلف اور مغایر ہونا بھی بیان کر رہے ہیں؛ تاکہ ان لوگوں کی تردید ہو جائے جو
 صفت ارادہ کو عین علم یا عین قدرت قرار دیتے ہیں۔

تعریف کا حاصل یہ ہے کہ ارادہ حی کے اندر پائی جانے والی وہ صفت ہے جو دو مقدور (مثلاً وجود اور عدم یا
 فعل اور ترک) میں سے ایک کو اوقات میں سے کسی معین وقت میں واقع ہونے کے ساتھ ترجیح دیتی ہے، قدرت کی
 نسبت کے سب کی طرف برابر ہونے اور علم کے تعلق کے وقوع کے تابع ہونے کے ساتھ۔

وضاحت: تعریف کی وضاحت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے اعتبار سے ممکنات کا وجود اور عدم دونوں برابر
 ہیں یعنی جس طرح کسی ممکن کے پیدا کرنے پر اللہ کو قدرت ہے، اسی طرح وہ اس پر بھی قادر ہیں کہ اس کو پیدا نہ
 کریں، اسی طرح اللہ کی قدرت کے اعتبار سے تمام اوقات اور تمام زمانے برابر ہیں یعنی جس طرح کسی ممکن کو اس
 وقت پیدا کرنے پر ان کو قدرت ہے اسی طرح ماضی میں بھی وہ اس کے پیدا کرنے پر قادر تھے اور آئندہ بھی پیدا
 کر سکتے ہیں، اسی طرح صبح کا وقت ہو یا شام کا دن ہو یا رات، تمام اوقات اس کے لیے یکساں ہیں۔

پس ممکنات کے وجود یا عدم میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا دوسرے پر اور کسی ایک جانب کو وقوع کے ساتھ
 خاص کرنا، اسی طرح تمام زمانوں میں سے کسی خاص زمانے کو کسی شی کے وقوع کے لیے متعین کرنا، کسی شخص اور مرجح
 کے بغیر نہیں ہو سکتا، پس جس صفت کے ذریعہ یہ ترجیح اور تخصیص عمل میں آتی ہے اسی کا نام ارادہ اور مشیئت ہے۔

اور ارادہ جب صفت مرجح ہے تو اس کو عین قدرت بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ قدرت کا تعلق جس طرح اشیاء
 کے وجود سے ہے اسی طرح اس کے عدم سے بھی ہے، اسی طرح اس کی نسبت تمام زمانوں سے یکساں ہے پس وہ
 مقدورین (فعل اور ترک یا وجود اور عدم) میں سے ایک کے وقوع کے لیے مرجح نہیں بن سکتی، اسی طرح اوقات
 میں سے کسی خاص وقت کو کسی شی کے وقوع کے لیے متعین نہیں کر سکتی۔ اور جب قدرت مرجح اور تخصیص نہیں ہو سکتی تو
 اس کو اور ارادہ کو ایک قرار دینا صحیح نہ ہوگا۔

ارادہ عین علم بھی نہیں ہے: قولہ: وكون تعلق العلم تابعا: اس کا عطف استواء نسبة القدرة پر ہے۔ شارح نے اپنے قول مع استواء نسبة القدرة إلى الكل سے صفت ارادہ کے عین قدرت نہ ہونے کو بیان کیا تھا۔ اب اس کے ذریعہ صفت ارادہ کے عین علم نہ ہونے کو بیان کر رہے ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ ارادہ صفت مرتجہ ہے تو وہ عین علم بھی نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ علم مرتجہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لیے کہ علم سے مراد یا تو اشیاء کی حقیقت و ماہیت کا علم ہوگا؟ یا اشیاء کے خارج میں واقع اور موجود ہونے کا؟ اول کا مرتجہ نہ ہونا تو ظاہر ہے کیوں کہ یہ علم عام ہے واقع ہونے والی چیز کو بھی اور اس کے علاوہ کو بھی یعنی اس علم کا تعلق ممکن سے بھی ہے اور واجب و ممتنع سے بھی۔ اور ظاہر ہے کہ ممتنع کا وقوع محال ہے پس یہ علم اشیاء کے وقوع کے لیے مرتجہ نہیں بن سکتا۔

اور دوسرا علم یعنی اشیاء کے وقوع کا علم اشیاء کے وقوع کے لیے مرتجہ اس لیے نہیں بن سکتا کہ کسی شی کے وقوع کا علم اس شی کے وقوع کے تابع ہوتا ہے یعنی جس طرح کسی چیز کا سایہ یا کسی چیز کی تصویر اس شی کے تابع اور اس کی فرع ہوتی ہے اور وہ شی اصل کہلاتی ہے؛ اسی طرح کسی چیز کے وقوع ہونے کا علم اس شی کے وقوع کے تابع ہوتا ہے؛ کیوں کہ علم نام ہے شی کی صورت اور حکایت کا۔ اور ظاہر ہے کہ کسی شی کی صورت اور حکایت اس شی کی فرع اور اس کے تابع ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ صورت اس شی کے مطابق نہ ہو تو اس کو علم نہیں کہیں گے بلکہ وہ جہل ہے؛ اسی طرح کسی شی کے وقوع کے علم کو اس وقت علم کہیں گے جب وہ فی الحال واقع اور موجود ہو، یا آئندہ واقع ہونے والی ہو۔ اور جو شی ایسی نہ ہو تو اس کے وقوع کے علم کو علم نہیں کہیں گے، اس سے معلوم ہوا کہ کسی چیز کا واقع ہونا اصل ہے اور اس کے وقوع کا علم اس کی فرع اور تابع ہے۔

اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ کسی چیز کے وقوع کا علم اس کے وقوع کے تابع ہوتا ہے تو اگر یہ علم مرتجہ ہو اشیاء کے وقوع کے لیے، تو اشیاء کے وقوع کا اس علم کے تابع ہونا لازم آئے گا، کیوں کہ ہر چیز اپنے مرتجہ اور شخص کے تابع ہوتی ہے۔ اور علم کا وقوع کے اور وقوع کا علم کے تابع ہونا دور کو مستلزم ہے۔ اور دور محال و باطل ہے، پس ارادہ کا عین علم ہونا محال و باطل ہے۔

اس کو اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ: شی کے وقوع کا علم شی کے وقوع کے تابع ہوتا ہے۔ اور وقوع تابع ہوتا ہے ارادہ کے تو شی کے وقوع کا علم بھی تابع ہوگا ارادہ کے، اب اگر ارادہ عین علم ہو تو علم کا علم کے تابع ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے، پس ارادہ کا عین علم ہونا محال ہے۔

ولیسما ذکر تنبیہ علی الرد علی من زعم أن المشیئة قديمة، والإرادة حادثة قائمة بذات اللہ

تعالیٰ، وعلى من زعم أن معنى إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره، ولا ساء، ولا مغلوب، ومعنى إرادته فعل غيره أنه أمر به، كيف؟ وقد أمر كل مكلف بالإيمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع

ترجمہ: اور مذکورہ عبارت میں تنبیہ ہے ان لوگوں کے رد پر جنہوں نے یہ گمان کیا ہے کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے (اور) اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور ان لوگوں (کے رد) پر جنہوں نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ مجبور نہیں ہے اور نہ غافل ہے، نہ مغلوب، اور اس کے اپنے علاوہ کے فعل کا ارادہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس کا حکم دینے والا ہے، (یہ معنی) کیسے صحیح ہو سکتے ہیں؟ درآں حالیکہ ہر مکلف کو حکم دیا گیا ہے ایمان کا اور تمام واجبات (ضروری چیزوں) کا۔ اور اگر اللہ تعالیٰ اس کو چاہتے تو وہ ضرور واقع ہوتا۔

ارادہ کے بارے میں مخالفین کے نظریات اور ان کی تردید: قولہ: . وفيما ذكر الخ: یہاں سے شارح ”یہ بیان کر رہے ہیں کہ ماتن“ کی مذکورہ عبارت میں (یعنی ارادہ کو صفات ازلیہ میں سے شمار کرنے میں اور مشیت کو ارادہ کے ساتھ ذکر کرنے میں جس سے دونوں کا مترادف ہونا معلوم ہوتا ہے) دو جماعتوں کے رد پر تنبیہ ہے۔ ایک تو ان لوگوں کے رد پر جو مشیت اور ارادہ میں فرق کرتے ہیں اور اول کو قدیم اور دوسرے کو حادث کہتے ہیں (یہ خیال کترامیہ کا ہے)

اور دوسرے ان لوگوں کے رد پر جو ارادہ کو صفت حقیقیہ نہیں مانتے اور یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس میں مجبور نہیں ہے اور نہ وہ اس سے غافل ہوتا ہے اور نہ وہ مغلوب ہوتا ہے بایں طور کہ کوئی اس کو روک دے۔ اور اللہ تعالیٰ کے فعل عبد کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ بندے کو اس فعل کا حکم دینے والا ہے (یہ خیال بعض معتزلہ کا ہے)

قولہ: وكيف قد أمر الخ: یہ استفہام استبعاد کے لیے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے فعل عبد کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ اس کو اس کا حکم دینے والا ہے؟ درآں حالیکہ اللہ تعالیٰ نے ہر مکلف کو ایمان اور عمل صالح کا حکم دیا ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر مکلف سے ایمان اور عمل صالح کا ارادہ فرمایا ہے۔ اور یہ بدیہی البطلان؛ ہے کیوں کہ اگر ایسا ہوتا (یعنی اگر اللہ تعالیٰ نے ہر مکلف سے ایمان اور عمل صالح کا ارادہ فرمایا ہوتا) تو اس کا وقوع ضرور ہوتا اور دنیا میں کوئی کافر اور فاسق نہ رہتا، بلکہ سب مومن صالح ہوتے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ جس چیز کا ارادہ فرماتے ہیں اس کا وقوع ضرور ہوتا ہے، حالاں کہ سب جانتے ہیں کہ دنیا میں اکثر لوگ

کافر اور فاسق ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ارادہ امر کے معنی میں نہیں ہو سکتا۔

(وَالْفَعْلُ وَالتَّخْلِيقُ) عبارتان عن صفةٍ اُزلیّۃٍ تُسمّی بالتکوین، وسیجی، تحقیقہ، وَعَدَلْ
عن لفظ الخلق لشیوع استعمالہ فی المخلوق، (والتزریق) ہو تکوین مخصوص صرّح بہ
إشارةً إلی أنّ مثل التخلیق والتصویر والتزریق والإحياء والإماتة وغير ذلك مما أُسند إلی اللہ
تعالیٰ کُلُّ مُنہا راجع إلی صفةٍ حقیقۃٍ اُزلیّۃٍ قائمۃٍ بالذات ہی التکوین، لا کما زعم الأشعریٰ مِن
أنہا إضافات وصفات للأفعال .

ترجمہ: اور فعل اور تخلیق ہے (یہ دونوں) نام ہیں اس صفت ازلیہ کا جس کو تکوین کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے اور
اس کی تحقیق عن قریب آئے گی، اور لفظ خلق سے عدول کیا اس کا استعمال مخلوق (کے معنی) میں مشہور ہونے کی وجہ
سے۔ اور تزریق وہ مخصوص تکوین ہے، اس کی تصریح فرمائی اس طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ تخلیق اور تصویر اور
تزریق اور احیاء (زندہ کرنا) اور امات (موت دینا) جیسی صفات اور ان کے علاوہ وہ افعال جن کی اللہ تعالیٰ کی
طرف نسبت کی جاتی ہے ان میں سے ہر ایک راجع ہے ایک صفت حقیقہ ازلیہ قائم بالذات کی طرف جو تکوین ہے،
ایسا نہیں ہے جیسا کہ امام اشعریؒ نے گمان کیا ہے کہ بے شک یہ نسبتیں ہیں اور صفات افعال ہیں۔

قوله: وَالْفَعْلُ وَالتَّخْلِيقُ الخ: الفعل فاء کے زبر کے ساتھ ہے جس کے معنی کرنے اور بنانے کے ہیں۔
صفات ازلیہ میں سے ساتویں صفت تکوین ہے جس کو ماتنؒ نے فعل اور تخلیق کے لفظ سے تعبیر فرمایا ہے، اس لیے
شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں یعنی فعل اور تخلیق تعبیریں ہیں اس صفت ازلیہ کی جس کا تکوین نام رکھا جاتا ہے۔

جاننا چاہئے کہ تکوین کے معنی ایجاد کے ہیں یعنی اخراج المعدوم من العدم الی الوجود (عدم سے
کسی چیز کو وجود میں لانا) پھر اگر اس ایجاد و اخراج کا تعلق رزق سے ہوتا ہے تو اس کو تزریق کہتے ہیں۔ اور اگر اس کا
تعلق صورت سے ہوتا ہے تو اس کو تصویر کہتے ہیں۔ اور اگر حیوة سے ہوتا ہے تو اس کو احیاء کہتے ہیں۔ اور اگر موت
سے تعلق ہوتا ہے تو اس کو امات کہتے ہیں، پس تزریق، تصویر، احیاء، اور امات سب کی اصل تکوین ہے اور یہ سب
تکوین ہی کی مختلف شکلیں اور نام ہیں جو متعلقات کے اختلاف سے وجود میں آتے ہیں۔

قوله: وَعَدَلْ عن لفظ الخلق: یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ تخلیق اور خلق دونوں ہم معنی الفاظ
ہیں اور لفظ خلق لفظ تخلیق سے مختصر ہے۔ اور متن کے مناسب مختصر لفظ ہوتا ہے پھر ماتنؒ نے اس کو چھوڑ کر تخلیق لفظ
کیوں اختیار فرمایا؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ خلق کا استعمال مخلوق کے معنی میں زیادہ شائع ہے۔ اور ایجاد کے
معنی میں کم استعمال ہوتا ہے، پس اگر اس کو ذکر کرتے تو کسی کو اس کے مخلوق کے معنی میں ہونے کا وہم ہو سکتا تھا اس

لیے اس کے بجائے تخلیق کا لفظ اختیار فرمایا۔

قولہ: و التوزیق: اس کا عطف الفعل و التخلیق پر ہے۔ اوپر یہ بات آچکی ہے کہ تکوین جو صفتِ حقیقیہ ہے اس کی مختلف شکلیں اور متعدد نام ہیں جو متعلقات کے اختلاف سے وجود میں آتے ہیں۔ جیسے: ترزیق، تصویر، احیاء، اماتت وغیرہ، اس لیے شارح "ترزیق کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ہو تکوین مخصوص یعنی یہ کوئی مستقل اور علاحدہ صفت نہیں ہے، بلکہ تکوین ہی کی ایک مخصوص صورت ہے، تکوین کا تعلق جب رزق کے ساتھ ہوتا ہے تو اس وقت اس کو ترزیق کہتے ہیں۔

سوال مقدر: قولہ: صرح بہ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب ترزیق علاحدہ صفت نہیں ہے، بلکہ تکوین ہی کی ایک مخصوص صورت ہے، تو یہ تکوین میں داخل ہوئی اور فعل و تخلیق کا لفظ جس کے ذریعہ ماتن نے تکوین کو تعبیر فرمایا ہے اس کو بھی شامل ہے پھر فعل و تخلیق کے بعد ماتن نے اس کو کیوں ذکر فرمایا؟

جواب: جواب سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ تکوین کے صفتِ حقیقیہ ازیلیہ ہونے میں اختلاف ہے، ماترید یہ اس کو صفتِ حقیقیہ ازیلیہ مانتے ہیں۔ اور ان تمام افعال جن کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے۔ جیسے: ترزیق، تصویر، احیاء، اماتت وغیرہ، اسی صفتِ تکوین کی طرف لوٹاتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ تکوین اصل ہے اور یہ سب تکوین ہی کی مختلف شکلیں اور متعدد نام ہیں۔

اور امام ابو الحسن اشعریؒ اور ان کے تبعین تکوین کو صفتِ حقیقیہ نہیں کہتے بلکہ وہ فرماتے ہیں کہ تکوین اور اسی طرح وہ تمام افعال جن کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے، امور اعتباریہ اور صفاتِ فعلیہ ہیں۔

اس کے بعد جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے فعل اور تخلیق کے بعد ترزیق کی تصریح اس لیے فرمائی؛ تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ ترزیق اور اس جیسے وہ تمام افعال جن کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے، جیسے تصویر، تخلیق، احیاء، اور اماتت وغیرہ ان میں سے ہر ایک لوٹنے والا ہے ایک صفتِ حقیقیہ ازیلیہ کی طرف جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور وہ تکوین ہے، پس تکوین اصل ہے اور یہ سب اسی کی مختلف شکلیں اور قسمیں ہیں، ایسا نہیں ہے جیسا کہ حضرت ابو الحسن اشعریؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب اضافات (نسبتیں) اور افعال (صفاتِ فعلیہ) ہیں۔

صفات کی اقسام و تعریفات: صفاتِ افعال یا صفاتِ فعلیہ وہ صفات کہلاتی ہیں جن کی ضد کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو متصف کر سکتے ہیں۔ جیسے احیاء (زندہ کرنا) اس کی ضد اماتت ہے اور اللہ تعالیٰ کو دونوں کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے اسی طرح رضا (خوش ہونا) اس کی ضد سخط (ناراض ہونا) ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو ان دونوں کے ساتھ متصف کر سکتے ہیں۔ صفاتِ فعلیہ کو صفاتِ اضافیہ بھی کہتے ہیں کیوں کہ یہ دراصل اللہ تعالیٰ کا مخلوق کے ساتھ ایک قسم کا

تعلق ہے۔

اور صفاتِ حقیقیہ وہ صفات کہلاتی ہیں جن کی ضد کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو متصف نہیں کر سکتے۔ جیسے: علم، حیات، قدرت، وغیرہ، کیوں کہ ان کی اضداد جہل، موت، اور عجز کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو متصف نہیں کیا جاسکتا، صفاتِ حقیقیہ کو صفاتِ ذاتیہ بھی کہتے ہیں۔

(والکلام) وہی صفة ازلية عُبر عنها بالنظم المسمی بالقرآن المركب من الحروف، وذلك لان كل من يأمر وينهى ويُخبر يَجِدُ في نفسه معنى، ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة، وهو غير العلم إذ قد يُخبر الإنسان عما لم يَعْلَمْ، بل يَعْلَمُ خلافه، وغير الإرادة لأنه قد يأمر بما لا يُريد، كمن أمر عبده قصداً إلى إظهار عصيانه وعدم امتثاله أو أمره .

ترجمہ: اور کلام ہے اور وہ ایسی صفتِ ازلیہ ہے جس کو تعبیر کیا گیا ہے اس نظم سے جو قرآن سے موسوم ہے، جو مرکب ہے حروف سے۔ اور یہ اس وجہ سے کہ ہر وہ شخص جو حکم دیتا ہے اور منع کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے دل میں کوئی معنی پاتا ہے پھر وہ اس پر رہنمائی کرتا ہے عبارت سے، کتابت سے، یا اشارہ سے، اور وہ علم کے علاوہ ہے اس لیے کہ انسان کبھی ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس کو وہ نہیں جانتا؛ بلکہ وہ اس کے خلاف کو جانتا ہے، اور (وہ) ارادہ کے (بھی) علاوہ ہے اس لیے کہ انسان کبھی ایسی بات کا حکم دیتا ہے جس کو وہ نہیں چاہتا ہے، جیسے وہ شخص جو اپنے غلام کو حکم دے، اس کی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کی نیت سے۔

کلام کی تعریف: قولہ: والکلام: صفاتِ ازلیہ میں سے آٹھویں صفتِ کلام ہے، شارح کلام کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”وہ ایسی صفتِ ازلیہ ہے جس کو تعبیر کیا گیا ہے اس نظم سے جو موسوم ہے قرآن کے ساتھ جو مرکب ہے حروف سے“ اس میں نظم سے مراد الفاظ ہیں، قرآن شریف کے الفاظ کو ادب کی وجہ سے لفظ کے بجائے نظم سے تعبیر کرتے ہیں؛ کیوں کہ لفظ کے معنی ہیں: منہ سے کوئی چیز پھینکنا۔ اور نظم کے معنی ہیں: موتیوں کو دھاگے میں پرونا۔ شارح ”اس تعریف کے ذریعہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جو کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اس سے مراد وہ الفاظ نہیں ہیں جن کی تلاوت کی جاتی ہے (اور) جن کو قرآن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور جو حروف و اصوات سے مرکب ہے، بلکہ اس سے مراد وہ معنی ہیں جن کو نظم عربی اور الفاظِ قرآنی کے ذریعہ تعبیر کیا گیا ہے اور جس پر یہ نظم و الفاظ دلالت کر نیوالے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ ایک تو ہے نظم قرآنی یعنی وہ الفاظ جو حروف و اصوات سے مرکب ہے جس کی تلاوت کی جاتی ہے۔ اور ایک ہے اس کا معنی اور مدلول، اول کا نام کلام لفظی ہے اور ثانی کا نام کلام نفسی، اور اللہ تعالیٰ کی صفت کلام

نفسی ہے جس پر کلام لفظی دلالت کرتا ہے۔

کلام نفسی کے ثبوت کی دلیل: قوله: وذلك لان كل من يأمر: جاننا چاہئے کہ معتزلہ کلام نفسی کو ثابت نہیں مانتے، ان کے نزدیک کلام فقط لفظی ہوتا ہے اور وہ حادث ہے اس لیے وہ کلام کو اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں مانتے ہیں۔ اور اہل سنت والجماعت کلام نفسی کو ثابت مانتے ہیں اور اسی کو اللہ تعالیٰ کی صفت قرار دیتے ہیں جیسا کہ کلام کی تعریف سے معلوم ہو چکا، اس لیے شارحؒ یہاں سے کلام نفسی کے ثبوت پر دلیل پیش کر رہے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو امر اور نہی کرتا ہے یا کسی بات کی خبر دیتا ہے اولاً وہ اپنے نفس (دل) میں کوئی بات پاتا ہے پھر وہ اس کو کبھی عبارت (الفاظ) کے ذریعہ، کبھی لکھ کر اور کبھی اشارہ سے ظاہر کرتا ہے پس اولاً جو بات نفس میں محسوس ہوتی ہے اسی کا نام کلام نفسی ہے۔

کلام نفسی نہ تو عین علم ہے نہ عین ارادہ: قوله: وهو غير العلم: جو بات دل میں آؤ لا محسوس ہوتی ہے جس کو کلام نفسی کا نام دیا گیا ہے بعض لوگ اس کو عین علم اور بعض عین ارادہ کہتے ہیں۔ ایسی صورت میں جب تک اس کا علم و ارادہ کے علاوہ ہونا ثابت نہ ہو جائے اس وقت تک کلام نفسی کا ثبوت نہیں ہو سکتا اس لیے یہاں سے شارحؒ اس کا عین علم اور عین ارادہ نہ ہونا ثابت کر رہے ہیں۔

جس کی وضاحت یہ ہے کہ وہ عین علم نہیں ہے، کیونکہ بسا اوقات آدمی ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس کا اس کو علم نہیں ہوتا، بلکہ اس کے خلاف کا علم ہوتا ہے جیسا کہ اخبار کا ذبہ (جھوٹی خبروں) میں، اسی طرح وہ عین ارادہ بھی نہیں ہے اس لیے کہ بسا اوقات آدمی ایسی بات کا حکم دیتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں کرتا۔ جیسے وہ شخص جو اپنے غلام کو کسی بات کا حکم دیتا ہے اس کے نافرمان ہونے اور تعمیل احکام نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے لیے، اس صورت میں کلام یعنی حکم تو پایا گیا لیکن اس کی تعمیل کا ارادہ نہیں پایا گیا، کیوں کہ جب آقا کا مقصد غلام کے نافرمان ہونے کو ظاہر کرنا ہے، تو وہ ہرگز یہ نہ چاہے گا کہ غلام اس کے حکم کی تعمیل کرے، بلکہ اس کی دلی خواہش یہی ہوگی کہ وہ تعمیل نہ کرے، تاکہ اس کا نافرمان ہونا لوگوں پر ظاہر ہو جائے۔

وَيُسَمَّى هَذَا كَلَامًا نَفْسِيًّا عَلَى مَا أَشَارَ إِلَيْهِ الْأَخْطَلُ بِقَوْلِهِ: شعري:

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفَوَادِ وَإِنَّمَا ☆ جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا

وقال عمر: إِنِّي زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالَةً، وَكَثِيرًا مَا تَقُولُ لِصَاحِبِكَ: إِنَّ فِي نَفْسِي كَلَامًا أُرِيدُ أَنْ أَذْكَرَهُ لَكَ.

ترجمہ: اور اس کا کلام نفسی نام رکھا جاتا ہے اس بناء پر جس کی طرف اخطل نے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے

شعر: بے شک کلام دل میں ہوتا ہے اور بلاشبہ زبان کو دل پر دلیل بنایا گیا ہے۔

اور حضرت عمرؓ نے فرمایا: بے شک میں نے تیار کر لیا تھا اپنے دل میں ایک کلام، اور بسا اوقات تم کہتے ہو اپنے ساتھی سے کہ بے شک میرے دل میں ایک بات ہے میں چاہتا ہوں کہ اسکو تم سے ذکر کروں۔

قوله: ویسمى هذا المعنى: اور اس معنی کا (جس کو ہر امر و نہی کرنے والا اپنے دل میں محسوس کرتا ہے۔ اور کبھی الفاظ و عبارت کے ذریعہ، کبھی لکھ کر اور کبھی اشارہ سے ظاہر کرتا ہے) کلام نفسی نام رکھا جاتا ہے۔

شعر سے استدلال: قوله: علی ما اشار إلیه الأختل: دل میں جو بات پوشیدہ ہوتی ہے اس کے کلام ہونے پر شارحؒ بلغاء عرب میں کے مشہور شاعر اخطل کے شعر سے استدلال فرما رہے ہیں، شعر میں دل کی مخفی باتوں کو کلام کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، نیز یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اصل کلام وہی ہے جو دل میں ہوتا ہے اور زبان سے نکلنے والے الفاظ تو صرف دال ہوتے ہیں اصلی کلام پر۔

حضرت عمرؓ کے قول سے استدلال: قوله: وقال عمر إني زورت: اس کا پس منظر یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے انتقال کی خبر سن کر ایک مجمع تو مسجد نبوی میں جمع تھا جس میں اکثر مہاجرین تھے۔ حضرت ابو بکرؓ بھی اسی مجمع میں تھے۔ اور دوسرا مجمع سقیفہ بنو ساعدہ میں جمع تھا (مدینہ طیبہ میں حضرت سعد بن عبادہ کے مکان سے متصل ایک وسیع چبوترہ تھا اور اس کے اوپر سائبان پڑا ہوا تھا جس میں انصار مدینہ مشورہ وغیرہ کے لیے جمع ہوئے تھے اس کو سقیفہ بنو ساعدہ کہا جاتا ہے) اس مجمع میں ایک دو مہاجر کے علاوہ باقی سبھی انصار تھے اور خلیفہ کے انتخاب سے متعلق ان میں گفتگو ہو رہی تھی اور قبیلہ خزرج کے سردار حضرت سعد بن عبادہ کو خلیفہ رسول منتخب کیے جانے پر یہ مجمع تقریباً متفق ہو چکا تھا؛ بلکہ بعض تو یہ بھی کہہ چکے تھے کہ اگر مہاجرین نے ہمارے امیر کو تسلیم نہیں کیا تو ہم کہہ دیں گے: لئنا امیر، ولکم امیر۔ ہم نے اپنا امیر منتخب کر لیا، تم اپنا امیر الگ منتخب کر لو۔

جب اس خطرناک صورتحال کی خبر حضرت ابو بکرؓ کو ملی تو وہ حضرت عمرؓ کو اپنے ہمراہ لے کر فوراً سقیفہ بنو ساعدہ کی طرف روانہ ہو گئے، اس وقت حضرت عمرؓ نے یہ سوچ کر کہ وہاں پہنچ کر کہیں تقریر کرنی پڑے گی، اپنے دل میں کچھ باتیں مستحضر کر لی تھیں، اسی کے بارے میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں: إني زورت في نفسي مقالة (۱)

(۱) أخرج البخاري عن ابن عباس في حديث طويل في كتاب المحاربين، باب رجم الحبلى من الزنى: ۱۰۰۹/۲ رقم الحديث: ۶۵۷۱، لفظه: "قد زورت مقالة أعجبتني أريد أن أقدمها بين يدي أبي بكر". وعن عائشة في كتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: ۵۱۸/۱ رقم الحديث ۳۵۳۷، ولفظه: "أني قد مياث كلاما قد أعجبتني"

اس میں کلام کا محل نفس کو قرار دیا ہے۔ اور نفس میں جو کلام ہوتا ہے اسی کا نام کلام نفسی ہے، لہذا اس سے بھی کلام نفسی کا ثبوت ہوتا ہے۔

عرف سے استدلال: قولہ: وکثیرا ما تقول الخ: اس سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عرف میں بھی دل کے اندر جو بات ہوتی اس پر کلام کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

والدلیل علی ثبوت صفة الکلام إجماعُ الأُمَّةِ وتواترُ النقل عن الأنبياء علیہم السلام: أنَّہ تعالیٰ متکلمٌ، مع القطع باستحالة التکلم من غیر ثبوت صفة الکلام، فثبت أنَّ لِلَّهِ تعالیٰ صفات ثمانية هي العلم، والقدرة، والحيوة، والسمع، والبصر، والإرادة، والتكوين، والکلام

ترجمہ: اور صفت کلام کے ثبوت پر دلیل امت کا اجماع ہے اور انبیاء علیہم السلام سے اس بات کا پے درپے منقول ہونا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے، تکلم کے محال ہونے کے قطعی ہونے کے ساتھ صفت کلام کے ثبوت کے بغیر، پس یہ بات ثابت ہو چکی کہ اللہ تعالیٰ کے لیے آٹھ صفات ہیں (اور) وہ علم، اور قدرت، اور حیات اور سمع اور بصر اور تکوین اور کلام ہیں۔

کلام کے صفت ہونے کی دلیل: قولہ: الدلیل علی ثبوت صفة الکلام: جب کلام نفسی کا وجود اور اس کا عین علم اور عین ارادہ نہ ہونا ثابت ہو گیا تو اب شارح اللہ تعالیٰ کے لیے صفت کلام کے ثابت ہونے پر دلیل پیش کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفت کلام کے ثبوت پر دلیل اجماع امت ہے اور انبیاء علیہم السلام سے پے درپے اس بات کا منقول ہونا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں یعنی انبیاء علیہم السلام سے اللہ تعالیٰ کا آمر و ناهی اور مخبر ہونا بہ طریق تواتر منقول ہے۔ اور امت کا اس پر اجماع بھی ہے اور امر و نہی اور خبر یہ سب کلام کی انواع ہیں پس اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا متواتر اور مجمع علیہ ہوا اور جب اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا مجمع علیہ ہے اور خبر متواتر سے ثابت ہے تو اللہ تعالیٰ کے لیے صفت کلام کو ضرور ثابت ماننا پڑے گا؛ کیوں کہ صفت کلام کے بغیر تکلم کا ثبوت محال ہے، پس یہ بات ثابت ہو چکی کہ اللہ تعالیٰ کے لیے آٹھ صفات ہیں: علم، قدرت، حیوة، سمع، بصر، ارادہ، تکوین اور کلام۔

ولمّا کان فی الثلثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كرّر الإشارة إلى إثباتها وقدمها وفصل الکلام ببعض التفصيل فقال: (وهو) أي الله تعالى (متکلمٌ بکلام هو صفة له) ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غیر قیام مأخذ الاشتقاق به، وفي هذا ردُّ علی المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنَّه متکلم بکلام هو قائم بغيره ليس صفة له (أزلية) ضرورة امتناع قیام الحوادث بذاته تعالیٰ.

ترجمہ: - اور جبکہ آخری تین (ارادہ، تکوین، کلام) میں اختلاف اور پوشیدگی زیادہ تھی تو مکرر اشارہ فرمایا ان

کے اثبات اور قدیم ہونے کی طرف۔ اور کلام کو کسی قدر تفصیل سے بیان فرمایا، پس کہا: اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس کلام کی وجہ سے جو اس کی صفت ہے کسی شئی کے لیے اسم مشتق کا اثبات محال ہونے کی وجہ سے، اس کے ساتھ ماخذ اشتقاق کے قائم ہوئے بغیر، اور اس میں معتزلہ پر رد ہے اس لیے کہ وہ اس طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس کلام کی وجہ سے جو اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے (اور) وہ اس کی صفت نہیں ہے۔ جوازی ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کے بدیہی ہونے کی وجہ سے۔

ارادہ، تکوین اور کلام کو مکرر بیان کرنے کی وجہ: قوله: . ولما كان في الثلاثة الاخيرة: یہاں سے شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ماترید یہ جن آٹھ صفات کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت مانتے ہیں ان کا بیان تو یہاں تک مکمل ہو چکا؛ لیکن چوں کہ ان میں سے آخری تین (ارادہ، تکوین، اور کلام) میں زیادہ نزاع ہے اس لیے آگے ماتنؒ ان تینوں کے اثبات اور قدیم ہونے کی جانب مکرر اشارہ فرماتے ہیں۔ اور ان میں سے کلام کو کسی قدر تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

صفت کلام کی تفصیل: قوله: وهو ای الله تعالى متکلم الخ: اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہے ایسے کلام کے ذریعہ جو اس کی صفت ہے، کسی شئی کے لیے اسم مشتق کا اثبات محال ہونے کے بدیہی ہونے کی وجہ سے، ماخذ اشتقاق کے اس شئی کے ساتھ قائم ہوئے بغیر، یعنی جب اللہ تعالیٰ کو متکلم سب مانتے ہیں تو لا محالہ کلام کو اس کی صفت اور اس کے ساتھ قائم ماننا پڑے گا؛ کیوں کہ لفظ متکلم اسم مشتق ہے۔ اور کسی بھی اسم مشتق کا اثبات کسی شئی کے لیے ماخذ اشتقاق کے اس کے ساتھ قائم ہوئے بغیر محال ہے۔

قوله: وفي هذا رد الخ: اور اس میں یعنی ماتنؒ کے قول: هو صفة له، میں معتزلہ کی تردید ہے کیوں کہ وہ کلام کو اللہ تعالیٰ کی صفت اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں مانتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس کلام کی وجہ سے جو قائم ہے اس کے علاوہ کے ساتھ مثلاً لوح محفوظ کے ساتھ یا لسان جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ یا کسی بھی قاری (پڑھنے والے) کے ساتھ۔

خلاصہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کے معنی معتزلہ کے نزدیک یہ ہیں کہ وہ کلام کا موجد ہے اس کے محل میں، نہ یہ کہ وہ کلام کے ساتھ متصف ہے اور کلام اس کے ساتھ قائم ہے۔

(لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْحُرُوفِ وَالْأَصْوَاتِ) ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض، لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بدیهی، وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه عرض من جنس الأصوات والحروف

ومع ذلك فهو قديم.

ترجمہ: نہیں ہے وہ (یعنی کلام) حروف اور اصوات کی جنس سے، اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ وہ (یعنی حروف و اصوات) اعراض ہیں حادث ہیں، ان میں سے بعض کا حدوث مشروط ہے بعض کے ختم ہونے کے ساتھ؛ اس لیے کہ دوسرے حرف کے تکلم کا محال ہونا پہلے حرف کے ختم ہوئے بغیر بدیہی ہے، اور اس میں حنابلہ اور کرامیہ پر رد ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے (اور) اصوات و حروف کی جنس سے ہے۔ اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

اللہ کا کلام حروف اور آواز کی جنس سے نہیں ہے: قولہ: ليس من جنس الحروف والاصوات: یعنی جو کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ازلیہ ہے وہ حروف و اصوات کی جنس سے نہیں ہے؛ کیوں کہ حروف و اصوات حادث ہیں اس لیے کہ ان میں سے بعض کے حدوث (وجود) کے لیے شرط قرار دیا گیا ہے بعض دوسرے کے پورا اور ختم ہونے کو۔ مثلاً: دوسرے حرف کے وجود کے لیے پہلے حرف کے تکلم کا پورا ہونا شرط ہے اور تیسرے حرف کے وجود کے لیے دوسرے حرف کے تکلم کا پورا ہونا شرط ہے؛ کیوں کہ ایک حرف کا تکلم ختم ہونے سے پہلے دوسرے حرف کا وجود محال ہے پس دوسرا حرف تو اس لیے حادث ہے کہ اس کا وجود پہلے حرف کے بعد ہوا اور پہلے حرف کے تکلم کے وقت وہ معدوم تھا۔ اور پہلا حرف اس لیے حادث ہے کہ جب دوسرے حرف کا تکلم شروع ہوا تو وہ معدوم ہو گیا۔ اور کسی شی کا وجود میں آنے سے پہلے معدوم ہونا یا وجود کے بعد عدم سے آشنا ہونا دونوں حدوث کی علامت ہیں۔

قولہ: وفي هذا رد الخ: اور اس میں یعنی ماتن کے قول ليس من جنس الحروف والاصوات میں حنابلہ اور کرامیہ کی تردید ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے۔ اور حروف و اصوات کی جنس سے ہے۔ اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

حنابلہ: یہ امام احمد کے تلامذہ اور تبعین کا لقب ہے، اور کرامیہ محمد بن کرام کے اصحاب و تلامذہ کہلاتے ہیں۔ حنابلہ اور کرامیہ کا مذہب: شارح کے کلام سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ حنابلہ اور کرامیہ دونوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا کلام حروف و اصوات کی جنس سے ہونے کے باوجود قدیم ہے، مگر شارحین نے فرمایا ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ مذہب صرف حنابلہ کا ہے۔ اور کرامیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا کلام حروف و اصوات کی جنس سے تو ہے مگر وہ اس کو قدیم نہیں مانتے، بلکہ حادث کہتے ہیں، اس لیے کہ حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ان کے نزدیک جائز ہے، پس شارح کی اس عبارت میں تسامح ہے، یا ہو سکتا ہے یہ ان میں سے بعض کا خیال ہو۔

(وهو أى الكلام (صفة) أى معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذى هو ترك التكليم

مع القدرة علیه (والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلات إما بحسب الفطرة كما في الخرس، أو بحسب ضعیفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية.

ترجمہ: اور وہ یعنی کلام ایسی صفت ہے یعنی ایسا معنی ہے جو ذات کے ساتھ قائم ہے جو اس سکوت کے مخالف ہے جس کے معنی چھوڑنے کے ہیں اس پر قدرت ہونے کے باوجود، اور اس آفت کی ضد ہے جس کے معنی ہیں: آلات کا فرمانبرداری نہ کرنا یا تو پیدائش کے اعتبار سے جیسا کہ گونگا ہونے کی حالت میں ہوتا ہے یا اس کے کمزور ہونے کے اعتبار سے اور اس کے نہ پہنچنے کی وجہ سے قوت کی حد کو جیسا کہ لڑکپن میں ہوتا ہے۔

لغات: المطاوعة: ایک شئی کا دوسری شئی کے موافق ہونا، ساتھ دینا، ہم نوائی کرنا (غیر ذوی العقول کے لیے یہ اطاعت کے درجے میں ہے) الخرس: گونگاپن، الطفولية: بچپن (پیدائش سے بلوغ تک کا وقت) وهو أي الكلام صفة منافية الخ: او پر ماتن نے صفت کلام کا مثبت پہلو سے تعارف کرایا تھا اور اب منفی پہلو سے تعارف کر رہے ہیں، تاکہ اس کی خوب وضاحت ہو جائے؛ کیوں کہ شئی اپنی ضد سے بھی پہچانی جاتی ہے وبضدھا تبیین الأشياء.

اس عبارت کا حاصل یہ کہ کلام الہی ایسی صفت ہے جو سکوت و آفت کے منافی ہے یعنی ان دونوں کی ضد ہے۔ سکوت کہتے ہیں تکلم پر قدرت ہونے کے باوجود تکلم نہ کرنے کو۔ اور آفت سے مراد: آلات تکلم (زبان اور پٹھوں) کا اطاعت نہ کرنا یعنی کام نہ کرنا ہے، خواہ فطری اعتبار سے، جیسے گونگا ہونے کی حالت میں ہوتا ہے، خواہ اس کے کمزور ہونے اور قوت کی حد کو نہ پہنچنے کی وجہ سے، جیسے لڑکپن میں ہوتا ہے۔

فإن قيل: هذا إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي، إذ السكوت والخرس إنما يُنافي التلفظ، قلنا: المراد السكوت والآفة الباطنيتان بأن لا يدبر في نفسه التكلم، أو لا يقدر على ذلك، فكما أن الكلام لفظي ونفسي، فكذا ضده أعني السكوت والخرس.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے یہ تعریف کلام لفظی پر صادق آتی ہے نہ کہ کلام نفسی پر، اس لیے کہ خاموش رہنا اور گونگا ہونا بے شک تلفظ (زبان سے تکلم کرنے) کے منافی ہے، ہم کہیں گے مراد سکوت باطنی اور آفت باطنی ہے بایں طور کہ اپنے دل میں تکلم کو ترتیب نہ دے، یا وہ اس پر قادر نہ ہو، پس جس طرح کلام لفظی اور نفسی ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی سکوت اور خرس بھی۔

قوله: فإن قيل هذا الخ: یہاں سے ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو صفت کلام کو سکوت و آفت کی ضد قرار

دینے پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ماتن "کا یہ فرمانا کہ کلام ایسی صفت ہے جو سکوت و آفت کے منافی ہے صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ تعریف کلام لفظی پر صادق آتی ہے نہ کہ کلام نفسی پر؛ کیوں کہ سکوت و آفت کی ضد تکلم اور تلفظ ہے یعنی زبان سے کلام کرنا۔ اور ظاہر ہے کہ زبان سے جو کلام ہوتا ہے وہ کلام لفظی ہوتا ہے، نہ کہ نفسی۔ اور اللہ تعالیٰ کی صفت کلام نفسی ہے نہ کہ کلام لفظی، پس جو کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اس کو سکوت و آفت کی ضد قرار دینا کیسے صحیح ہوگا؟

قوله: قلنا المراد الخ جواب کی تقریر یہ ہے کہ جس طرح کلام کی دو قسمیں ہیں لفظی اور نفسی، اسی طرح اس کی ضد سکوت و آفت کی بھی دو قسمیں ہیں: ظاہری اور باطنی۔ اوپر جو معنی سکوت و آفت کے بیان کیے گئے ہیں وہ سکوت ظاہری اور آفت ظاہری کے ہیں اور سکوت باطنی یہ ہے کہ کوئی آدمی اپنے دل میں تدبر ہی نہ کرے یعنی کلام کو ترتیب نہ دے، اور آفت باطنی یہ ہے کہ آدمی کوئی بات دل میں سوچنے اور ترتیب دینے پر قادر ہی نہ ہو۔ اور ماتن "نے کلام کو جس سکوت و آفت کی ضد قرار دیا ہے اس سے مراد باطنی سکوت اور باطنی آفت ہے۔ اور اس کی ضد کلام نفسی ہے نہ کہ کلام لفظی؛ لہذا اب کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

(والله تعالى متكلم بها أمر وناهٍ ومُخْبِرٌ) یعنی اَللّٰهُ صِفَةٌ وَاحِدَةٌ تَتَكَلَّمُ إِلَى الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْخَبَرِ بِاخْتِلَافِ التَّعْلِقَاتِ، كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ، فَإِنْ كَلَامُهَا وَاحِدَةٌ قَدِيمَةٌ، وَالتَّكْثُرُ وَالْحُدُوثُ إِنَّمَا هُوَ فِي التَّعْلِقَاتِ وَالْإِضَافَاتِ لِمَا أَنَّ ذَلِكَ أَلِيقٌ بِكَمَالِ التَّوْحِيدِ، وَلِأَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى تَكْثُرِ كُلِّ مِنْهَا فِي نَفْسِهَا.

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ اس صفت کے ذریعہ (ہر قسم کا) تکلم فرمانے والے ہیں (یعنی) حکم دینے والے ہیں، منع کرنے والے ہیں اور خبر دینے والے ہیں، یعنی بے شک وہ صفت واحدہ ہے جو امر، نہی اور خبر کی جانب منقسم ہوتی ہے تعلقات کے مختلف ہونے سے، علم اور قدرت اور دیگر تمام صفات کی طرح، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک صفت واحدہ ہے اور قدیم ہے۔ اور اس لیے کہ کوئی دلیل نہیں ہے ان میں سے ہر ایک کے فی نفسہ متعدد ہونے پر۔

تنبیہ: دوسرے نسخوں میں اَللّٰهُ إِلَى الْأَمْرِ سے پہلے بالنسبة کا لفظ نہیں ہے اور یہی زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے اس لیے ترجمہ میں اس لفظ کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

کلام صفت واحدہ ہے: قوله: واللہ تعالیٰ متکلم: جمہور اشاعرہ اور ماتریدیہ کے نزدیک کلام صفت واحدہ ہے اور امر، نہی، خبر اور استفہام وغیرہ اسی کی مختلف شکلیں اور مختلف اعتبار سے مختلف نام ہیں۔ اور بعض اشاعرہ کلام کو صفت واحدہ نہیں مانتے، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ کلام نام ہے اللہ تعالیٰ کی پانچ صفات کا۔ اور وہ امر، نہی، خبر، استفہام اور

نداء ہیں۔ یہاں سے ماتن "اسی کی تردید کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح علم اور قدرت وغیرہ ان میں سے ہر ایک فی نفسہ صفت واحدہ ہے اور تعدد و تکرر متعلقات اور نسبتوں کے اعتبار سے ہے، اسی طرح کلام بھی صفت واحدہ (جزئی حقیقی) ہے اور امر و نہی اور خبر وغیرہ کی جانب اس کا منقسم ہونا متعلقات کے اختلاف سے ہے۔ مثلاً: مخبر عنہ کے ساتھ تعلق ہونے کی وجہ سے وہ خبر ہے۔ اور مامور بہ کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے وہ امر ہے۔ اور منہی عنہ کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے نہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ جس طرح ایک آدمی کا مختلف چیزوں (مثلاً تجارت، زراعت اور کتابت وغیرہ) سے تعلق ہونے کی وجہ سے اس کو مختلف ناموں (تاجر، کاشت کار، کاتب وغیرہ) سے پکارا جاتا ہے، اسی طرح کلام جو صفت واحدہ ہے اس کا مختلف چیزوں سے تعلق ہونے کی وجہ سے اس کو مختلف ناموں (امر، نہی، خبر وغیرہ) سے موسوم کیا جاتا ہے، پس کلام میں کثرت حقیقی نہیں؛ بلکہ اضافی اور اعتباری ہے؛ لہذا اس کو پانچ کہنا صحیح نہیں ہے۔

کلام کے صفت واحدہ ہونے کی دلیل: قوله: لَمَا ان ذلك الیق الخ: یہ کلام کے صفت واحدہ ہونے کی دلیل ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ کمال توحید کے مناسب تو یہ تھا کہ صفات کی بالکلیہ نفی کی جاتی مگر آٹھ صفات کو ہم نے ضرورۃً ثابت مانا ہے؛ تو اب مناسب یہی ہے کہ صفات کے اثبات میں تقلیل کی جائے اور بقدر ضرورت پر اکتفاء کیا جائے۔ اور کلام کو صفت واحدہ ماننے سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے؛ اس لیے بلا ضرورت اس میں تعدد و تکرر ماننا صحیح نہ ہوگا۔
تصحیح: مطبوعہ نسخوں میں تکثر کے بعد بالنسبہ کا اضافہ ہے، مگر مخطوطات میں یہ لفظ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے، اس لیے اس کو حذف کر دیا گیا ہے۔

فان قيل: هذه أقسام للكلام لا يُعقل وجوده بدونها، فيكون متكثر أفي نفسه، قلنا: ممنوع، بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات، وذلك فيما لا يزال، وأما في الأزل فلا انقسام أصلاً.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے یہ سب (یعنی امر، نہی اور خبر وغیرہ) کلام کی قسمیں ہیں جن کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا، پس وہ (کلام) فی نفسہ کثرت والا ہوگا۔ ہم کہیں گے (آپ کی یہ بات) قابل تسلیم نہیں، بلکہ وہ ان اقسام میں سے کوئی قسم ہوتا ہے تعلقات کے وقت، اور یہ اس وقت میں ہوتا ہے جوازل کے بعد ہے۔ اور بہر حال ازل میں، تو کوئی انقسام نہیں تھا بالکل۔

کلام کے صفت واحدہ ہونے پر اعتراض: قوله: فان قيل الخ: یہاں سے ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو کلام کو صفت واحدہ ماننے پر وارد کیا گیا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ یہ سب یعنی امر، نہی، خبر وغیرہ کلام کی اقسام ہیں جن کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ یعنی جس طرح کلی کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا مگر افراد

وجزئیات کے ضمن میں اسی طرح کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا مگر ان اقسام کے ضمن میں۔ پس جس طرح کلی اپنے افراد کثیرہ کے ضمن میں پائے جانے کی وجہ سے متکثر ہوتی ہے، اسی طرح کلام بھی اقسام کثیرہ کے ضمن میں پائے جانے کی وجہ سے کثیر اور متعدد ہوگا، لہذا اس کو صفت واحدہ کہنا صحیح نہیں ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب: قولہ: قلنا ممنوع: یہاں سے شارح (علامہ تفتازانی) اعتراض مذکور کا جواب دے رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ان اقسام کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ ہم کو تسلیم نہیں کیوں کہ کلام کی نسبت امر وہی کی جانب ایسی نہیں ہے۔ جیسی کلی کی نسبت ہوتی ہے جزئیات و افراد کی جانب، تاکہ ان اقسام کے بغیر کلام کے وجود کا تصور ناممکن ہو۔ بلکہ کلام کی نسبت ان اقسام کی طرف ایسی ہے جیسی جزئی حقیقی کی نسبت ہوتی ہے اس کے مختلف عوارض کی طرف، یعنی جس طرح جزئی حقیقی اپنے عوارض کثیرہ کے اعتبار سے اسماء کثیرہ کے ساتھ موسوم ہوتا ہے، مثلاً: زید جو جزئی حقیقی ہے تجارت کے ساتھ تعلق ہونے کی وجہ سے تاجر اور کتابت کے ساتھ تعلق ہونے کی وجہ سے کاتب اور شعر گوئی سے تعلق ہونے کی وجہ سے شاعر کہلاتا ہے۔ اور جس طرح ان عوارض کثیرہ کے ساتھ زید کا تعلق زید میں کثرت اور تعدد کو واجب نہیں کرتا۔ اور نہ ہی زید کا وجود ان عوارض کے ساتھ تعلق ہونے پر موقوف ہے، بلکہ جس طرح ان عوارض کے ساتھ زید کا وجود ممکن ہے، اسی طرح ان عوارض کے بغیر بھی ممکن ہے۔

اسی طرح کلام جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے وہ بھی جزئی حقیقی ہے اور اس کا مختلف چیزوں کے ساتھ تعلق ہے جس کی وجہ سے اس کے مختلف نام و اقسام ہیں، لہذا متعلقات کی کثرت خود کلام کے اندر کثرت و تعدد کو واجب نہیں کرے گی اور نہ ہی کلام کا وجود ان اقسام پر موقوف ہوگا؛ چنانچہ ازل میں کلام الہی ان اقسام کے بغیر موجود تھا اور یہ نام و اقسام جو وجود میں آئے ہیں وہ ازل کے بعد جب اس کے متعلقات وجود میں آئے اور اس کا مختلف چیزوں سے تعلق قائم ہوا۔

خلاصہ یہ ہے کہ کلام کی ازل میں کوئی قسم نہیں تھی۔ اور وہ ازل میں ان اقسام کے بغیر موجود تھا۔ اور ان اقسام کا وجود ازل کے بعد ہوا ہے؛ کیوں کہ کلام ان اقسام میں سے کوئی قسم اس وقت بنتا ہے جب مخبر عنہ یا مامور بہ یا منہی عنہ وغیرہ کے ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے۔ اور یہ تعلق ازل کے بعد ہوا ہے۔ اور تعلق و نسبت چوں کہ اعتباری چیز ہے؛ لہذا تعلقات کی کثرت کلام کے اندر کثرت اور تعدد کو واجب نہیں کرے گی۔ اور نہ ہی کلام کا وجود ان اقسام پر موقوف ہوگا۔

واضح رہے کہ یہ جواب بعض اشاعرہ کے مذہب پر مبنی ہے۔ اور جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کلام الہی

ازل میں بھی مذکورہ قسموں اور ناموں کے ساتھ متصف تھا (تفصیل کے لیے دیکھیں صفحہ: ۳۴۷) اس کے اعتبار سے اعتراض مذکور کا جواب یہ ہے کہ تعلقات کی کثرت اگرچہ وہ ازل میں ہوں نفس کلام میں کثرت کو واجب نہیں کرتی؛ جس طرح معلومات کثیرہ کے ساتھ علم الہی کا ازل تعلق علم میں تکثر کو واجب نہیں کرتا ہے۔

وذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر، ومرجع الكل إليه، لأن حاصل الأمر إخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك، والنهي على العكس، وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الإعلام، وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة. ورد بأننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة، واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد.

ترجمہ :- اور ان میں سے بعض گئے ہیں اس کی طرف کہ وہ (کلام) ازل میں خبر تھا اور ہر ایک کا رجوع اسی کی طرف ہے (یعنی سب کی اصل خبر ہے) اس لیے کہ امر کا حاصل کسی کام کو کرنے پر ثواب کے استحقاق کی اور اس کے چھوڑنے پر عذاب کے استحقاق کی خبر دینا ہے۔ اور نہی کا حاصل اس کے برعکس ہے، اور استخبار (استفہام) کا حاصل آگاہی کو طلب کرنے کی خبر دینا ہے، اور ندا کا حاصل جواب دینے کو طلب کرنے کی خبر دینا ہے۔

اور اس بات کو رد کیا گیا ہے بایں طور کہ ہم ان معانی کے مختلف ہونے کو بدیہی طور پر جانتے ہیں، اور بعض کا بعض کو مستلزم ہونا ایک ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے۔

امام رازیؒ کا مذہب: وذهب بعضهم الخ: بعض لوگ (امام رازیؒ) اس طرف گئے ہیں کہ کلام ازل میں صرف خبر تھا۔ اور تمام اقسام کا مرجع یعنی اصل خبر ہی ہے؛ اس لیے کہ امر کا حاصل کسی کام کے کرنے پر مستحق ثواب ہونے اور اس کو نہ کرنے پر مستحق عذاب ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور نہی کا حاصل اس کے برعکس ہے یعنی کسی کام کو کرنے پر مستحق عذاب ہونے کی اور نہ کرنے پر مستحق ثواب ہونے کی خبر دینا۔ اور استفہام کا حاصل طلبِ اعلام کی خبر دینا ہے۔ اور ندا کا حاصل مخاطب سے جواب دینے کو طلب کرنے کی خبر دینا ہے۔

فائدہ :- یہ رائے امام رازیؒ کی ہے اور سب کی اصل خبر کو قرار دینے سے امام رازیؒ کا مقصد ایک تو ان لوگوں کی تردید ہے جو کلام کو پانچ صفات قرار دیتے ہیں۔ دوسرے معتزلہ کے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔ اور وہ اعتراض یہ ہے کہ اگر کلام کو ازل مانا جائے تو امر، نہی، استفہام وغیرہ کے کوئی معنی نہیں ہوں گے؛ کیوں کہ یہ سب میں مخاطب کے موجود ہونے کے مقتضی ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ازل میں کوئی مخاطب موجود نہیں تھا۔

امام رازیؒ کے قول کی تردید: قولہ: ورد الخ: یہاں سے شارحؒ امام رازیؒ کے مذہب کی تردید فرما رہے۔ ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ امر، نہی اور خبر وغیرہ کے معانی کا باہم متغایر ہونا ہم کو بدیہتہ معلوم ہے۔ یہی وجہ

ہے کہ ان کے لوازم مختلف ہیں۔ مثلاً: خبر میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے۔ اور امر، نہی میں یہ احتمال نہیں ہوتا؛ لہذا ان کو ایک کہنا صحیح نہیں ہے۔

ہاں! ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ان میں باہم تلازم ہے یعنی امر و نہی، استفہام اور ندا کے معنی خبر کے معنی کو مستلزم ہیں؛ لیکن اس سے سب کا ایک ہونا ضروری نہیں، کیوں کہ دو چیزوں میں تلازم کا ہونا اتحاد کو واجب نہیں کرتا۔ جیسے: اب اور ابن دونوں میں تلازم ہے، لیکن اس کے باوجود دونوں کو ایک نہیں کہہ سکتے۔

فہان قیل: الأمر والنہی بلا مأمورٍ ومنہی سَفَہٌ، وَعَبَثٌ، وَالْإِخْبَارُ فِي الْأَزْلِ بِطَرِيقِ الْمَضِيِّ كِذْبٌ مَخْصُصٌ يَجِبُ تَنْزِيهُهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، قُلْنَا: إِنْ لَمْ نَجْعَلْ كَلَامَهُ فِي الْأَزْلِ أَمْرًا، وَنَهْيًا، وَخَبْرًا فَلَا إِشْكَالَ، وَإِنْ جَعَلْنَاهُ فَلَا أَمْرَ فِي الْأَزْلِ لَا يَجِبُ تَحْصِيلُ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي وَقْتٍ وَجُودِ الْمَأْمُورِ وَصِرُورَتِهِ أَهْلًا لِتَحْصِيلِهِ، فَيَكْفِي وَجُودُ الْمَأْمُورِ فِي عِلْمِ الْأَمْرِ كَمَا إِذَا قَدَّرَ الرَّجُلُ ابْنًا لَهُ فَأَمَرَهُ بِأَنْ يَفْعَلَ كَذَا بَعْدَ الْوُجُودِ.

ترجمہ:۔ پس اگر کہا جائے امر اور نہی بغیر مامور و منہی کے (یعنی بغیر مخاطب کے) نادانی اور بے کار ہے، اور ازل میں خبر دینا ماضی کے ذریعے خالص جھوٹ ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو پاک قرار دینا واجب ہے۔ ہم کہیں گے: اگر ہم نہ بتائیں اس کے کلام کو ازل میں امر اور نہی اور خبر، تو کوئی اشکال نہیں ہے۔ اور اگر ہم اس کو بتائیں، تو امر ازل میں مامور بہ کی تحصیل کو واجب کرنے کے لیے تھا مامور کے موجود ہو جانے کے وقت میں اور اس کے اس کی تحصیل کا اہل ہو جانے کے وقت میں، پس کافی ہے مامور کا موجود ہونا حکم دینے والے کے علم میں، جس طرح جب کوئی آدمی اپنے لیے کسی بیٹے کا تصور کرے پھر اس کو یہ حکم دے کہ وہ فلاں کلام کرے پیدا ہو جانے کے بعد۔ معترضہ کی طرف سے دو اعتراض: قولہ: فہان قیل الخ: یہاں سے شارح دو اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو معترضہ کی طرف سے اشاعرہ کے اوپر کلام کو ازل میں ماننے کی بنا پر وارد کیے گئے ہیں۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ اللہ کے کلام میں کہیں امر ہے کہیں نہی ہے۔ اور امر و نہی کے صحیح ہونے کے لئے مخاطب یعنی مامور و منہی کا موجود ہونا ضروری ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور موجود نہیں تھا جس کو امر و نہی کا مخاطب قرار دیا جائے، پس اگر کلام صفت ازلیہ ہو تو اللہ تعالیٰ کا ازل میں بغیر مامور اور بغیر منہی کے آمروناہی ہونا لازم آئے گا۔ اور امر و نہی بغیر مامور و منہی کے عبث اور جہالت ہے۔

اور دوسرے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اللہ کے کلام میں بہ کثرت ماضی کے صیغوں سے خبر دی گئی ہے۔ جیسے: عَصَى آدَمُ رَبَّهُ (ط: ۱۲۱)، إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ (یوسف: ۴)، وغیرہ۔ اور ماضی کے لفظ کے ذریعہ دی گئی خبر

کے صادق ہونے کے لیے ضروری ہے کہ خبر دینے سے پہلے اس کا وقوع ہو چکا ہو۔ جیسے: جساء زید کے ذریعہ زید کے آنے کی خبر دینا اسی وقت صحیح ہے جب خبر دینے سے پہلے زید آچکا ہو، ورنہ صریح جھوٹ ہو جائے گا۔ اور ظاہر ہے کہ ان چیزوں کا جن کی ان آیتوں میں خبر دی گئی ہے ازل میں وقوع نہیں تھا، بلکہ ازل کے بعد ہوا ہے، پس اگر اللہ تعالیٰ کا کلام ازل ہو تو وقوع سے پہلے ماضی کے لفظ سے خبر دینا لازم آئے گا؛ حالاں کہ وقوع سے پہلے ماضی کے لفظ سے کسی چیز کی خبر دینا صریح جھوٹ ہے جس سے اللہ پاک کی تزیہ ضروری ہے۔

پہلے اعتراض کا جواب: قوله: قلنا الخ: یہاں سے شارح ”پہلے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام ازل میں امر ونہی اور خبر وغیرہ کے ساتھ متصف تھا یا نہیں؟ اس میں اہل سنت والجماعت کا اختلاف ہے۔ عبد اللہ بن سعید القطان اور اشاعرہ کی ایک جماعت کے نزدیک اللہ کا کلام ازل میں امر ونہی اور خبر وغیرہ کی جانب منقسم نہیں تھا، جیسا کہ شارح ”نے اس سے پہلے والے اعتراض کے جواب میں فرمایا تھا: ”أما في الأزل فلا انقسام أصلاً“۔

اور امام ابو الحسن اشعری اور جمہور اشاعرہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا کلام ازل میں بھی ان اقسام کے ساتھ متصف تھا۔ شارح ”اس جگہ ان دونوں مذاہبوں کو سامنے رکھ کر جواب دے رہے ہیں، جبکہ اس سے پہلے کلام کے صفت واحدہ ہونے پر فہان قیل: هذه أقسام للكلام الخ سے وارد کیے گئے اعتراض کے جواب میں صرف پہلے مذہب کو سامنے رکھا تھا۔

اس کے بعد جواب کی تقریر یہ ہے کہ اگر ہم اللہ کے کلام کو ازل میں امر ونہی کی جانب منقسم نہ مانیں (جیسا کہ بعض کا قول ہے) تب تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ اور اگر اس کو ازل میں امر ونہی وغیرہ کی جانب منقسم مانیں (جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے) تو اس صورت میں آپ کا یہ کہنا کہ مامور ونہی کے بغیر امر ونہی عبث اور جہل ہے، ہم کو تسلیم نہیں؛ کیوں کہ امر ونہی بغیر مخاطب کے عبث اس وقت ہوتا جب امر ونہی سے ازل ہی میں مامور بہ ونہی عنہ کی تحصیل مقصود ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ امر ازل میں مامور (مخاطب) پر مامور بہ کی تحصیل کو واجب کرنے کے لیے تھا مامور (مخاطب) کے وجود میں آجانے اور بلوغ کے ذریعہ مامور بہ کی تحصیل کا اہل ہو جانے کے بعد پس ایسی صورت میں مخاطب کا خارج میں موجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ آمر کے علم میں ہونا کافی ہے۔ جیسے: کوئی شخص اپنے لئے بیٹے کا تصور کرے یعنی کسی ذریعہ سے اس کو بیٹا ہونے کا علم ہو جائے اس کے پیدا ہونے سے پہلے ہی، اور وہ اس کو حکم کرے کہ پیدا ہونے کے بعد وہ یہ کام کرے۔

والأخبار بالنسبة إلى الأزل لا تتصف بشيء من الأزمنة، إذ لا ماضٍ ولا مستقبل ولا حال

بالنسبة إلى الله تعالى لتزويه عن الزمان، كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان.

ترجمہ: اور خبریں ازل کے اعتبار سے زمانوں میں سے کسی کے ساتھ متصف نہیں ہیں؛ اس لیے کہ نہ ماضی ہے، نہ مستقبل اور نہ حال، اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے، اس کے زمانہ سے پاک ہونے کی وجہ سے، جس طرح اس کا علم ازلی ہے جو زمانوں کے متغیر ہونے سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب: قولہ: والاعبار بالنسبة إلخ: یہ دوسرے اعتراض کا جواب ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام ازل میں ماضی، حال، اور مستقبل کی جانب منقسم نہیں تھا، کیوں کہ ماضی اس کو کہتے ہیں جس میں زمانہ ماضی پایا جائے یعنی جو زمانہ ماضی میں کسی چیز کے وقوع پر دلالت کرے۔ اور حال اس کو کہتے ہیں جو زمانہ موجودہ سے تعلق رکھتا ہو یعنی جو زمانہ موجودہ میں کسی چیز کے وقوع کو بتائے۔ اور مستقبل وہ ہے جو آئندہ زمانہ میں کسی چیز کے وقوع کو بتائے اور ظاہر ہے کہ ازل میں کوئی زمانہ نہیں تھا نہ ماضی، نہ حال، نہ مستقبل، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا وجود زمانہ میں نہیں ہے اس کے زمانہ سے پاک ہونے کی وجہ سے۔ پس اللہ کا کلام ازل میں ماضی حال یا مستقبل کے ساتھ متصف نہیں تھا، ان اوصاف کے ساتھ اس کا اتصاف ازل کے بعد ہوا ہے جب زمانہ کا وجود ہوا اور اشیاء کا اس میں وقوع ہوا، کیوں کہ اشیاء میں باہم زمانے کے اعتبار سے تقدم و تأخر ہے، تو اس باہمی تقدم و تأخر کا لحاظ کرتے ہوئے کسی کو ماضی کے لفظ سے تعبیر کیا گیا کسی کو حال سے اور کسی کو مستقبل سے۔

حضرت شیخ الہند قدس سرہ فرماتے ہیں: حسب ارشاد خداوندی، وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (الطلاق: ۱۲) تمام چیزیں اول سے آخر تک حقیر و عظیم قلیل و کثیر خدا کے سامنے ہیں اور سب کا علم اس کو ایک ساتھ ہے۔ اس کے علم میں تقدم و تأخر ہر گز نہیں، مگر آپس میں وہ ایک دوسرے کی بہ نسبت بے شک مقدم اور مؤخر گنی جاتی ہیں۔ سو علم خداوندی کے حساب سے تو سب کی سب بمنزلہ شئی واحد موجود ہیں؛ اس لیے وہاں ماضی، حال، استقبال نکالنا بالکل غلط ہوگا؛ البتہ باہمی تقدم و تأخر کی وجہ سے یہ تینوں زمانے بالبداهت جدا جدا نکلیں گے۔ سو جناب باری کبھی تو حسب موقع و حکمت اپنے معلوم ہونے کے لحاظ سے کلام فرماتے ہے۔ اور کبھی ان وقائع کے تقدم و تأخر کا لحاظ ہوتا ہے، پہلی صورت میں تو بہ لحاظ ایک فرق دقیق کے ہمیشہ ماضی کا صیغہ مستعمل ہوتا ہے۔ استقبال کا صیغہ مستعمل نہیں ہو سکتا۔ اور دوسری صورت میں ماضی کے موقع میں ماضی، اور حال کے موقع میں حال اور استقبال کی جگہ استقبال لایا جاتا ہے، سو جہاں کہیں وقائع آئندہ کو ماضی کے الفاظ سے بیان فرمایا ہے جیسے: وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ (الأعراف: ۴۴) وغیرہ تو وہاں اس کا لحاظ ہے کہ حق تعالیٰ کو سب متحضر اور پیش نظر ہے۔

اور جہاں امور گزشتہ کو صیغہ استقبال سے بیان فرمایا ہے جیسا کہ اسی آیت میں (وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ.....

إِلَّا لِنَعْلَمَ) یا اس کے سوا، تو وہاں یہ مد نظر ہے کہ بہ نسبت اپنے ماقبل کے مستقبل ہے، علم الہی کے لحاظ سے استقبال نہیں جو اس کے علم میں حدوث کا وہم ہو (فوائد ترجمہ شیخ البہند، البقرہ آیت: ۱۴۳)

قولہ: کما أن علمہ الخ: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے جو مذکورہ جواب پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اللہ کا کلام ازل میں ماضی اور مستقبل وغیرہ کے ساتھ متصف نہیں تھا؛ بلکہ ازل کے بعد متصف ہوا ہے، تو اللہ کے کلام کا متغیر ہونا لازم آئے گا، اور متغیر ہونا ازلی ہونے کے منافی ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلام کا تعلق چوں کہ زمانوں کے ساتھ حادث ہے، اس لیے تعلق کے متغیر اور حادث ہونے سے خود کلام کا متغیر اور حادث ہونا لازم نہیں آئے گا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا علم ازلی ہے اور زمانے کے تغیر سے وہ متغیر نہیں ہوتا ہے۔

وَلَمَّا صَرَّحَ بِأَزَلِيَّةِ الْكَلَامِ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ أَيْضًا قَدْ يُطْلَقُ عَلَى هَذَا الْكَلَامِ النَّفْسِي الْقَدِيمِ، كَمَا يُطْلَقُ عَلَى النِّظْمِ الْمَتْلُوِّ الْحَادِثِ فَقَالَ: (وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ) وَعَقَّبَ الْقُرْآنَ بِكَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى لِمَا ذَكَرَهُ الْمَشَائِخُ مِنْ أَنَّهُ يَقَالُ: الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ، وَلَا يَقَالُ: "الْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ" لِثَلَاثٍ يَسْبِقُ إِلَى الْفَهْمِ أَنَّ الْمَوْلَفَ مِنَ الْأَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ قَدِيمٌ كَمَا ذَهَبَتْ إِلَيْهِ الْحَنَابِلَةُ جَهْلًا أَوْ عِنَادًا.

ترجمہ:۔ اور جب (ماتن نے) کلام کے ازلی ہونے کی تصریح فرمائی تو ارادہ کیا اس بات پر متنبہ کرنے کا کہ کبھی قرآن کا لفظ بھی بولا جاتا ہے اس کلام نفسی قدیم پر جس طرح وہ بولا جاتا ہے اس نظم (الفاظ) پر جس کی تلاوت کی جاتی ہے جو حادث ہے پس کہا: "اور قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے" اور قرآن کے بعد ذکر کیا کلام اللہ کے لفظ کو اس بات کی وجہ سے جو مشائخ نے ذکر کی ہے کہ کہا جائے القرآن کلام اللہ غیر مخلوق، اور نہ کہا جائے "القرآن غیر مخلوق" تاکہ ذہن میں یہ بات سبقت نہ کرے کہ وہ کلام جو اصوات اور حروف سے مرکب ہے قدیم ہے۔ جیسا کہ اس طرف حنابلہ گئے ہیں جہل یا عناد کی وجہ سے۔

قولہ: وَلَمَّا صَرَّحَ بِأَزَلِيَّةِ الْكَلَامِ الخ: اس کا تعلق اگلے متن سے ہے۔ اور شارح اس کے ذریعہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ماتن جب یہ بیان کر چکے کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ازلیہ ہے جس کو کلام نفسی کہا جاتا ہے تو اس کے بعد یہ چاہا کہ اس بات پر بھی تنبیہ کر دی جائے کہ جس طرح قرآن اس نظم کو کہا جاتا ہے جس کی تلاوت کی جاتی ہے جو حادث ہے اسی طرح کلام نفسی قدیم جو اللہ کی صفت ہے اس پر بھی قرآن کا لفظ بولا جاتا ہے، پس اگلا متن (القرآن کلام اللہ غیر مخلوق) اسی مقصد پر تنبیہ کے لیے ذکر کیا گیا ہے۔

اور اس عبارت سے مذکورہ مقصد پر تنبیہ اس طرح ہوتی ہے کہ ماتن ”نے اس عبارت میں قرآن پر غیر مخلوق کا اطلاق کیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ غیر مخلوق ہونا کلام نفسی کی صفت ہے نہ کہ کلام لفظی کی، پس اس سے معلوم ہو گیا کہ کلام نفسی پر قرآن کا لفظ بھی بولا جاتا ہے۔

قرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ زیادہ کرنے کی وجہ: قوله: وعقب القرآن بكلام الله الخ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن ”نے القرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ کیوں بڑھایا؟ اور القرآن غیر مخلوق کیوں نہیں کہا؟ جواب کی تفصیل یہ ہے کہ مشائخ رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ جب قرآن کا اطلاق کیا جائے تو یہ نہ کہا جائے کہ القرآن غیر مخلوق بلکہ یہ کہا جائے کہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق، تاکہ کوئی یہ نہ سمجھے کہ کلام نفسی جو اصوات و حروف سے مرکب ہے وہ بھی قدیم اور غیر مخلوق ہے۔ جیسا کہ اس طرف حنابلہ گئے ہیں جہل یا عناد کی وجہ سے، کیوں کہ قرآن کا لفظ اگرچہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر بولا جاتا ہے لیکن اس کا زیادہ تر اطلاق کلام لفظی پر ہوتا ہے اور یہی معنی زیادہ مشہور ہیں اس لیے اگر صرف یہ کہا جائے کہ ”القرآن غیر مخلوق“ تو اس سے عام لوگوں کا ذہن نظم متلو (کلام لفظی) کے قدیم ہونے کی طرف سبقت کر سکتا ہے پس اس ایہام سے بچنے کے لیے مشائخ رحمہم اللہ نے فرمایا: کہ القرآن مخلوق نہ کہا جائے، بلکہ القرآن کے ساتھ کلام اللہ کا لفظ بھی بڑھایا جائے اور یہ کہا جائے کہ: القرآن کلام اللہ غیر مخلوق۔

واقام غیر المخلوق مقام غیر الحادث تنبیہا علی اتحادہما، وقصداً إلى جری الکلام علی وفق الحدیث حیث قال علیہ السلام: ”القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق، ومن قال إنه مخلوق فهو کافر باللہ العظیم“ وتنصیصاً علی محل الخلاف بالعبارة المشہورة فیما بین الفريقین وهو ان القرآن مخلوق أو غیر مخلوق، ولهذا تترجم هذه المسألة بمسألة خلق القرآن.

ترجمہ: - اور قائم کیا غیر مخلوق کے لفظ کو غیر حادث کی جگہ ان دونوں کے ایک ہونے پر تنبیہ کرنے کے لیے اور کلام کے جاری ہونے کا ارادہ کرنے کی وجہ سے حدیث کی موافقت پر، اس لیے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: ”قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ غیر مخلوق ہے اور جو یہ کہے کہ وہ مخلوق ہے تو وہ کافر ہے اللہ بزرگ و برتر کی قسم“۔ اور محل اختلاف کی تصریح کرنے کے لیے اس عبارت کے ذریعہ جو فریقین کے درمیان مشہور ہے اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے۔ یا غیر مخلوق ہے، اور اسی وجہ سے اس مسئلہ کا عنوان قائم کیا جاتا ہے مسئلہ خلق قرآن کے لفظ سے۔

قوله: واقام غیر المخلوق الخ: یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ متکلمین صفات کی بحث

میں مخلوق اور غیر مخلوق کا لفظ ذکر کرنے کے بجائے عام طور پر حادث اور غیر حادث کا لفظ استعمال کرتے ہیں، تو ماتن نے اس کے خلاف کیوں کیا؟ یعنی غیر حادث کہنے کے بجائے غیر مخلوق کیوں کہا؟ جواب یہ ہے کہ ماتن نے ایسا تین وجوہ سے کیا ہے:

پہلی وجہ: اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ یہ دونوں الفاظ ہم معنی ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔
دوسری وجہ: یہ ہے کہ غیر مخلوق کا لفظ حدیث میں آیا ہے آپ علیہ السلام نے فرمایا القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق ومن قال انہ مخلوق فہو کافر باللہ العظیم (او کما قال) پس ماتن نے غیر حادث کی جگہ غیر مخلوق کا لفظ اس لیے اختیار فرمایا تاکہ ان کا کلام حدیث کے موافق ہو جائے۔

فائدہ (۱) باللہ العظیم کے شروع میں جو باء ہے وہ قسمیہ بھی ہو سکتی ہے اور صلہ کی بھی، پہلی صورت میں معنی ہوں گے: ”پس وہ کافر ہے اللہ بزرگ و برتر کی قسم“ اور دوسری صورت میں معنی ہوں گے: ”پس وہ اللہ بزرگ و برتر کا منکر ہے“

فائدہ (۲) یہ حدیث محدثین کے نزدیک موضوع ہے کما فی النبراس، وموضوعات کبیر لعلی القاری (ص: ۵۱)، وقال السخاوی: ”هذا الحديث من جميع طرقه باطل (المقاصد الحسنة: ۳۱۱)۔
تیسری وجہ: ماتن نے چاہا کہ اس مسئلہ میں دونوں فریق (اہل سنت اور معتزلہ) کے درمیان جو اختلاف ہے اس کے محل کی مشہور الفاظ میں تصریح ہو جائے اور ایسا لفظ جو محل اختلاف کی نشاندہی کرنے ساتھ مشہور بھی ہو یہی ہے: القرآن مخلوق او غیر مخلوق، اسی وجہ سے اس مسئلہ کو مسئلہ حدوث القرآن کے ساتھ موسوم کرنے کے بجائے مسئلہ خلق القرآن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

وتحقیق الخلاف بیننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وإلا فنحن لا نقول بقدّم الألفاظ والحروف، وهم لا يقول بحدوث الكلام النفسي، ودليلنا ما مرّ أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام (۱): أنه متكلم، ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام، ويمتنع قيام اللفظ بالحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم.

ترجمہ :- اور ہمارے اور ان کے درمیان اختلاف کی تحقیق لوٹی ہے کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی کی جانب، ورنہ تو ہم الفاظ و حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں، اور وہ لوگ کلام نفسی کے حادث ہونے کے قائل نہیں ہیں۔

اور ہماری دلیل وہ ہے جو گزر چکی کہ اجماع سے اور انبیاء علیہم السلام سے نقل متواتر کے ذریعہ یہ بات ثابت ہے کہ وہ (اللہ تعالیٰ) متکلم ہیں۔ اور اس کے کوئی معنی نہیں سوائے اس کے کہ وہ کلام کے ساتھ متصف ہے۔ اور کلام لفظی حادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ محال ہے پس کلام نفسی قدیم (کا ثبوت) متعین ہو گیا۔

اصل اختلاف کلام نفسی کے ثبوت میں ہے: قولہ: و تحقیق الخلاف: یہاں سے شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان جو اختلاف ہے وہ بہ ظاہر تو قرآن (کلام اللہ) کے مخلوق ہونے نہ ہونے میں ہے کہ وہ لوگ اس کو مخلوق کہتے ہیں اور ہم غیر مخلوق، لیکن درحقیقت ہمارا اور ان کا اصل اختلاف کلام نفسی کے اثبات و نفی میں ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کلام کی دو قسمیں ہیں: ایک لفظی جو اصوات و حروف سے مرکب ہے، دوسرا نفسی جو متکلم کے دل میں ہوتا ہے، جس پر الفاظ یا لکھنا یا اشارہ کرنا دلالت کرتا ہے (رحمۃ اللہ الولدہ ۲۸۳:۱) اور یہی کلام نفسی ہمارے نزدیک اللہ کی صفت ہے اور اسی کو ہم قدیم اور غیر مخلوق کہتے ہیں۔

اور معتزلہ کے نزدیک کلام صرف لفظی ہوتا ہے کلام نفسی کو وہ ثابت نہیں مانتے اور کلام لفظی کو قدیم اور غیر مخلوق نہیں کہہ سکتے، کیوں کہ وہ اصوات و حروف سے مرکب ہوتا ہے اور اصوات و حروف حادث ہیں اس لیے وہ کلام اللہ کو حادث اور مخلوق کہتے ہیں۔

اگر کلام نفسی کے اثبات میں اختلاف نہ ہوتا، بلکہ ہماری طرح وہ بھی کلام نفسی کو ثابت مانتے، یا ان کی طرح ہم بھی اس کی نفی کرتے، تو پھر دونوں فریق میں کوئی اختلاف نہ ہوتا، بلکہ پہلی صورت میں ہماری طرح وہ بھی کلام کو قدیم کہتے، اور دوسری صورت میں ہم بھی ان کی طرح کلام کو حادث کہتے؛ کیونکہ وہ لوگ کلام نفسی کے حدوث کے قائل نہیں ہیں اور ہم لوگ کلام لفظی کو جو اصوات و حروف سے مرکب ہوتا ہے قدیم نہیں کہتے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہم لوگ کلام نفسی کو ثابت مانتے ہیں اور اسی کو قدیم اور غیر مخلوق کہتے ہیں، نہ کہ کلام لفظی کو۔ اور معتزلہ کلام نفسی کا انکار کرتے ہیں اور کلام کو کلام لفظی میں منحصر مانتے ہیں؛ اس لیے وہ اس کو حادث کہتے ہیں پس اختلاف کا ماحصل یہ ہے کہ کلام نفسی ثابت ہے یا نہیں؟

کلام نفسی کے ثبوت کے دلیل: قولہ دلیلنا مامر الخ: یہاں سے کلام نفسی کے ثبوت پر دلیل پیش کر رہے ہیں جو پیچھے صفحہ (۳۳۹) اور اصل کتاب کے صفحہ (۵۲) پر گزر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا انبیاء علیہم السلام سے نقل متواتر اور اجماع سے ثابت ہے، اور متکلم کے اس کے سوا کوئی معنی نہیں کہ وہ صفت کلام کے ساتھ متصف ہے اور کلام اس کے ساتھ قائم ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ کلام لفظی کا قیام محال ہے پس متعین ہو گیا کہ جو کلام اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ کلام نفسی ہے۔

وَأَمَّا اسْتِدْلَالُهُمْ بِأَنَّ الْقُرْآنَ مُتَّصِفٌ بِمَا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِ وَسِمَاتِ الْحَدُوثِ مِنَ التَّالِيفِ وَالتَّنْظِيمِ، وَالْإِنْزَالِ، وَالتَّنْزِيلِ، وَكَوْنِهِ عَرَبِيًّا مَسْمُوعًا فَصِيحًا مُعْجَزًا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، فَإِنَّمَا يَقُومُ حُجَّةٌ عَلَى الْحَنَابِلَةِ لَا عَلَيْهِمْ، لِأَنَّا قَائِلُونَ بِحُدُوثِ النَّظْمِ، وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْمَعْنَى الْقَدِيمِ.

ترجمہ: اور بہر حال ان لوگوں کا استدلال کرنا بایں طور کہ قرآن متصف ہے ان اوصاف کے ساتھ جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات ہیں (جیسے) مؤلف ہونا، اور منظم ہونا، اور منسزل ہونا اور منزل ہونا اور اس کا عربی ہونا مسموع ہونا، معجز ہونا وغیرہ، تو بے شک یہ قائم ہوگا حجت بن کر حنابلہ پر، نہ کہ ہم پر، اس لیے کہ ہم نظم (الفاظ) کے حادث ہونے کے قائل ہیں اور بے شک گفتگو اس معنی میں ہے جو قدیم ہے۔

معتزلہ کی دلیل: قولہ: **أَمَّا اسْتِدْلَالُهُمْ بِأَنَّ الْقُرْآنَ** الخ: یہاں سے معتزلہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں جس سے وہ کلام نفی کی نفی اور قرآن کے حادث ہونے پر استدلال کرتے ہیں، دلیل کی وضاحت یہ ہے کہ قرآن ایسے اوصاف کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات ہیں جیسے مؤلف ہونا، منسزل ہونا، منزل ہونا اور اس کا عربی ہونا، مسموع ہونا، فصیح ہونا، معجز ہونا وغیرہ پس قرآن کو قدیم اور غیر مخلوق کہنا کیسے صحیح ہوگا؟

قولہ: **مِنَ التَّالِيفِ وَالتَّنْظِيمِ** الخ: تالیف کے معنی جمع اور ترکیب کے ہیں اور یہاں پر مراد قرآن مجید کا الفاظ و حروف اور آیات و سورتوں سے مرکب ہونا ہے۔ اور تنظیم کے معنی ترتیب کے ہیں۔ اور قرآن شریف کے منظم و مرتب ہونے سے مراد اس کے کلمات کا اس طور پر ہونا ہے کہ معانی مرتب ہوں اور دلالتیں مقتضائے حال کے مطابق ہوں: **نَظْمُ الْقُرْآنِ: تَالِيفُ كَلِمَاتِهِ مَتَرْتِبَةً الْمَعَانِي مُتَنَاسِقَةً الدَّلَالَاتِ عَلَى حَسَبِ مَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْلُ** (مختصر المعانی ص ۸)

فائدہ: تالیف و تنظیم کے ساتھ قرآن مجید کا اتصاف علماء کرام کے کلام میں واقع ہوا ہے، اور انزال و تنزیل کا ذکر خود قرآن میں ہے ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ اور ”نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ“ الآية، بعض نے انزال اور تنزیل میں یہ فرق کیا ہے کہ کسی چیز کو دفعہ نازل کر دینا انزال ہے، اور تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کرنا تنزیل ہے، اور قرآن مجید کے حق میں یہ دونوں باتیں صحیح ہیں؛ کیوں کہ اس کا نزول لوح محفوظ سے آسمان دنیا تک دفعہ ہوا ہے۔ اور آسمان دنیا سے دنیا میں تھوڑا تھوڑا تیس (۲۳) سال میں نازل ہوا ہے۔

اور قرآن شریف کے عربی ہونے کا ذکر بھی قرآن میں ہے ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا“ (یوسف) اسی طرح مسموع ہونا بھی قرآن میں مذکور ہے ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ“ (الاعراف ۲۰۴) اور فصیح و معجز ہونے پر اجماع ہے۔

اور یہ سب مخلوق کی صفات اس لیے ہیں کہ تالیف و تنظیم تو اجزاء کی طرف احتیاج کو مستلزم ہے۔ اور احتیاج حدوث کی علامت ہے، اور انزال و تنزیل کے لیے حرکت ضروری ہے اور ہر متحرک حادث ہوتا ہے، اور عربی زبان کے واضح اہل عرب ہیں اس لیے وہ بھی حادث ہے پس جو کلام عربیت کے ساتھ متصف ہوگا وہ بھی حادث ہوگا، اور فصاحت کہتے ہیں کلمات کے کثیر الاستعمال ہونے کے ساتھ ان قواعد کے موافق ہونے کو جو اہل زبان کے کلام سے مستنبط ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ استعمال حادث ہے، اسی طرح جب عربی زبان حادث ہے تو اس کے قواعد بھی حادث ہوں گے پس ان قواعد کی موافقت بھی حدوث کی علامت ہوگی۔

اور معجزہ ہونے کے لیے علماء نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا ظہور نبی ﷺ کی تحدی (یعنی مخالفین کو چیلنج کرنے اور مقابلے کی دعوت دینے) کے وقت ہوا ہو، اور تحدی حادث ہے لہذا معجزہ ہونا بھی حادث ہوگا اور حادث قدیم کی صفت ہو نہیں سکتا، لہذا اس کا جو موصوف ہوگا وہ بھی لامحالہ حادث اور مخلوق ہوگا۔

دلیل مذکور کا جواب: قوله: فالنما يقوم حجة على الحنابلة الخ: یہ معتزلہ کی دلیل مذکور کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ اوصاف اگرچہ مخلوق کی صفات ہیں، لیکن ہمارے نزدیک ان اوصاف کے ساتھ کلام لفظی متصف ہوتا ہے؛ لہذا اس سے کلام لفظی کا حدوث ثابت ہوگا، اور یہ دلیل حنابلہ پر حجت ہوگی جو نظم (یعنی الفاظ قرآنی) کو بھی قدیم مانتے ہیں، نہ کہ ہم پر؛ کیوں کہ ہم نظم کو حادث کہتے ہیں، ہماری گفتگو اور غیر مخلوق ہونے کا دعویٰ تو کلام نفس کے بارے میں، اور یہ دلیل اس کے حدوث پر دلالت نہیں کرتی۔

والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا الى انه تعالى متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها، او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم، وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة، لا من أوجدها، والا يصح اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة له تعالى، والله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

ترجمہ: اور معتزلہ کے لیے جب اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار ممکن نہ ہوا تو وہ گئے اس بات کی طرف کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں اصوات اور حروف کو ان کے محل میں پیدا کرنے کے معنی میں، یا کتابت کی شکلوں کو لوح محفوظ کے اندر پیدا کرنے کے معنی میں اگرچہ اللہ پاک نے اس کی قراءت نہ کی ہو، ان کے درمیان اختلاف ہونے کی بنا پر، اور تم باخبر ہو اس بات سے کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو، نہ کہ وہ جس نے اس کو وجود بخشا ہو، ورنہ باری تعالیٰ کا ان اعراض کے ساتھ متصف ہونا صحیح ہوتا جو ان کے پیدا کردہ ہیں، حالاں کہ اللہ تعالیٰ اس سے بہت

زیادہ بلند و بالا ہیں۔

معتزلہ کی تاویلات: قولہ: والمعتزلة لما لم يمكنهم الخ: اوپر شارح نے ودلیلنا الخ سے کلام نفسی کے ثبوت پر جو دلیل ذکر فرمائی ہے معتزلہ اس کی جو تاویلات کرتے ہیں یہاں سے شارح اس کو ذکر کر رہے ہیں۔ شارح کے بیان کا مطلب یہ ہے کہ معتزلہ کے لیے جب اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار ممکن نہ ہوا اس وجہ سے کہ اس کا ثبوت نقل متواتر اور اجماع سے ہے؛ تو وہ گئے اس کی تاویل کی جانب بایں طور کہ تکلم کے معنی کلام کو پیدا کرنے کے ہیں، پھر بعض نے تو یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اصوات و حروف کو ان کے محل میں (مثلاً جبریل علیہ السلام یا آنحضور ﷺ) کی زبان مبارک میں یا کوہ طور میں یا اس درخت میں جو کوہ طور پر تھا) پیدا فرمانے والے ہیں، اور بعض نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کتابت کے نقوش و اشکال کو لوح محفوظ میں پیدا فرمانے والے ہیں اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اس کو پڑھانہ ہو۔

قولہ: علی اختلاف بینہم: اس کا مطلب یہ ہے کہ اوپر جو معتزلہ کی طرف سے کلام کو پیدا کرنے کے دو مطلب بیان کیے گئے وہ ان میں اختلاف ہونے کی بناء پر ایجاد کے مفہوم میں کہ اس سے مراد: ایجاد الاصوات والحروف فی محالہا ہے، یا ایجاد اشکال الكتابة فی اللوح المحفوظ ہے۔

معتزلہ کی تاویلات کا ابطال: قولہ: وانت خبير بان المتحرك الخ: یہاں سے شارح معتزلہ کی تاویل مذکور کا ابطال فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ تاویل صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ اسم مشتق کا اطلاق اسی پر کیا جاتا ہے جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو، نہ کہ اس پر جو ماخذ کا موجد ہو، مثلاً: متحرک اس کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو، نہ کہ اس کو جو حرکت کا موجد ہو، ورنہ لغت کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کو ان تمام اعراض کے متصف کرنا صحیح ہوتا جو اللہ تعالیٰ کے پیدا کردہ ہیں، جیسے: سیاہی، سفیدی وغیرہ، حالاں کہ اللہ تعالیٰ کو اس طرح کے اوصاف سے متصف کرنا جائز نہیں ہے۔

ومن أقوى شبه المعتزلة أنكم متفقون على أن القرآن اسم لما نُقِلَ إلينا بين دفتي المصاحف توأترأ، وهذا يستلزم كونه مكتوباً، في المصاحف مَقْرُوءاً باللسن، مسموعاً بالأذان، وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة، فأشار إلى الجواب بقوله.....

ترجمہ: اور معتزلہ کے شبہات (دلائل فاسدہ) میں سے قوی ترین شبہ یہ ہے کہ بے شک تم لوگ (یعنی اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن نام ہے ان باتوں کا جو پے درپے (مسلل) منقول ہو کر ہم تک پہنچی ہیں اس حال میں

کہ وہ مصحفوں کے دو گتوں کے درمیان ہیں۔ اور یہ مستلزم ہے اس کے مصحفوں میں لکھے ہوئے ہونے (اور) زبانوں سے مقرر ہونے (اور) کانوں سے مسوع ہونے کو، اور ان میں سے ہر ایک حدوث کی علامات میں سے ہے بدھتہ، پس ماتن نے اس کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا اپنے قول سے (جو اس کے بعد ہے)

لغات: ذلنی: ذلّة کاشنیہ، ذلنا المصحف: قرآن شریف کی جلد کے دونوں پٹھے (گئے) جو حفاظت کے لیے لگاتے ہیں۔

معتزلہ کا ایک قوی ترین شبہ: قوله: ومن اقوی شبه المعتزلة الخ: یہاں سے شارح قرآن کے مقلوب ہونے پر معتزلہ کے ایک قوی ترین شبہ (دلیل) کو ذکر کر رہے ہیں جس کے جواب کی طرف اگلے متن میں اشارہ ہے معتزلہ کے اس شبہ کی تقریر یہ ہے کہ تم لوگ (اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن نام ہے ان باتوں کا جو مصحفوں کے دو گتوں اور جلدوں کے درمیان تو اتر کے ساتھ منقول ہو کر ہم تک پہنچی ہیں، اور ظاہر ہے کہ جو باتیں اس طرح ہم تک پہنچی ہیں وہ وہی ہیں جو مصحفوں میں لکھی ہوئی ہیں اور جن کو پڑھا اور سنا جاتا ہے، اور مکتوب، مقرر واد مسوع ہونا یہ سب حدوث کی علامات ہیں۔

(وہو) ای القرآن الہی کلام اللہ تعالیٰ (مکتوب فی مصاحفنا) ای بأشکال الکتابۃ، وصور الحروف الدالۃ علیہ، (محفوظ فی قلوبنا) ای بالفاظ مخیلة (مقرور بالسنین) بحروفہ المملفوظۃ المسموعۃ (مسموع باذاننا) بظنک ایضا (غیر حال فیہا) ای مع ذلک لیس حالاً فی المصاحف ولا فی القلوب، ولا فی الألسنۃ، ولا فی الأذان، بل هو معنی قدیم قائم بذات اللہ تعالیٰ یلفظ ویسمع بالنظم الدال علیہ، ویحفظ بالنظم المخیل، ویکتب بنقوش وأشکال موضوعۃ للحروف الدالۃ علیہ، كما یقال: "النار جوہر مضمیء محرق یدکر باللفظ ویکتب بالقلم"، ولا یلزم منه کوئ حقیقۃ النار صوتاً وحرراً.

ترجمہ: اور وہ یعنی قرآن جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے لکھا ہوا ہے ہمارے مصحفوں میں یعنی کتابت کی شکلوں میں اور ان حروف کی صورتوں میں جو اس پر دلالت کرنے والے ہیں، محفوظ ہے ہمارے دلوں میں یعنی ان الفاظ کے ذریعہ جو خیال میں جمع ہیں، پڑھا جاتا ہے ہماری زبانوں سے اس کے حروف ملفوظہ مسموعہ کے ذریعہ، سنا جاتا ہے انہی (حروف ملفوظہ مسموعہ) کے ذریعہ نیز، اس حال میں کہ وہ ان میں حلول کیے ہوئے نہیں ہے یعنی اس کے باوجود وہ حلول کر نیوالا نہیں ہے مصحفوں میں اور نہ دلوں میں اور نہ زبانوں میں اور نہ کانوں میں، بلکہ وہ ایسا معنی قدیم ہے جو

اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اس کو بولا جاتا ہے اور سنا جاتا ہے اور اس کو لکھا جاتا ہے ان نقوش و اشکال کے ذریعہ جو وضع کیے گئے ہیں ان حروف کے لیے جو اس پر دال ہیں، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ آگ ایسا جو ہر ہے جو روشن (اور) جلانے والا ہوتا ہے، اس کو لفظ کے ذریعہ ذکر کیا جاتا ہے اور قلم سے لکھا جاتا ہے، اور اس سے آگ کی حقیقت کا صوت اور حرف ہونا لازم نہیں آتا۔

مذکورہ شبہ کا ماتن ”کے طرف سے جواب: قولہ: ہو ای القرآن الذی ہو کلام اللہ الخ ماتن“ نے اس عبارت میں جس جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ قرآن کے مکتوب، مقررہ اور مسوم ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قرآن (یعنی کلام نفسی جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے) وہ بعینہ وہی ہے جو معنوں میں لکھا ہوا ہے جس کو زبان سے پڑھا اور کان سے سنا جاتا ہے، بلکہ کلام نفسی تو ایک ایسا معنی ہے جو قدیم ہے اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، اور مکتوب مقررہ اور مسوم درحقیقت وہ الفاظ و نقوش اور اصوات و حروف ہیں جو کلام نفسی پر دلالت کرنے والے ہیں، پس مکتوب مقررہ اور مسوم ہونا دراصل نقوش و الفاظ کے اوصاف ہیں۔ اور قرآن (کلام نفسی) کو جو ان کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے وہ مجازاً اس وجہ سے کہ یہ نقوش و الفاظ اس پر دلالت کرنے والے ہیں۔ جس طرح آگ کے بارے میں کہا جاتا ہے ”ہو جوہر مضی محرق یدکر باللفظ الخ وہ ایسا جو ہر ہے جو روشن اور جلانے والا ہے اور اس کو زبان سے بولا جاتا ہے اور قلم سے لکھا جاتا ہے“ مگر اس کے یہ معنی مراد نہیں ہوتے کہ آگ جس کو جوہر مضی محرق کہا گیا ہے وہ بعینہ وہی ہے جس کو قلم سے لکھا جاتا ہے اور زبان سے بولا جاتا ہے، تاکہ آگ کی حقیقت کا صوت اور حرف ہونا لازم آئے۔

بلکہ ہر آدمی اس کا مطلب یہی سمجھتا ہے کہ آگ کی حقیقت تو اور ہے اس کو زبان سے بولا اور قلم سے لکھا نہیں جاسکتا، البتہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ و نقوش کو بولا اور لکھا جاتا ہے، اسی طرح قرآن جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے وہ بذات خود مقررہ اور مسوم اور مکتوب نہیں ہے بلکہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ و نقوش مقررہ، مسوم اور مکتوب ہوتے ہیں، اور قرآن کو جو مقررہ اور مکتوب کہا جاتا ہے وہ مجازاً، لہذا ان اوصاف کے حادث ہونے سے کلام نفسی کا حادث ہونا لازم نہیں آئے گا۔

فائدہ: بعض نے معتزلہ کے مذکورہ شبہ کا دوسرے طور سے بھی جواب دیا ہے: وہ یہ کہ قرآن مجید کو جہاں ایسے اوصاف سے متصف کیا گیا ہے جو حدوث کی علامات اور مخلوق کی صفات ہیں، وہاں کلام لفظی مراد ہے نہ کہ کلام نفسی، اور کلام لفظی کو ہم بھی حادث کہتے ہیں۔

وتحقیقہ أن للشیء وجوداً فی الأعیان، ووجوداً فی الأذهان، ووجوداً فی العبارة، ووجوداً فی الكتابة، فالكتابة تدل علی العبارة وهی علی ما فی الأذهان وهو علی ما فی الأعیان، فحیث یوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فی قولنا: "القرآن غیر مخلوق" فالمراد حقیقته الموجودة فی الخارج، وحيث یوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات یُراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة، كما فی قولنا: "قرأت نصف القرآن" أو المخیلة كما فی قولنا: "حفظت القرآن" أو یُراد به الأشکال المنقوشة كما فی قولنا: یحرم للمحدث مس القرآن.

ترجمہ: اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کے لیے ایک وجود ہے اعیان میں اور ایک وجود ہے ذہنوں میں، اور ایک وجود ہے عبارت میں اور ایک وجود ہے کتابت میں، پس کتابت دلالت کرتی ہے عبارت پر اور وہ دلالت کرتی ہے اس پر جو ذہنوں میں ہے اور وہ (دلالت کرتا ہے) اس پر جو اعیان میں ہے۔

پس جب قرآن کریم کو متصف کیا جاتا ہے ان اوصاف کے ساتھ جو قدیم کے لوازم میں سے ہیں، جیسا کہ ہمارے قول: "القرآن غیر مخلوق" میں؛ تو مراد اس کی وہ حقیقت ہوتی ہے جو خارج میں موجود ہے۔ اور جب ان اوصاف کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے جو مخلوقات اور محدثات کے لوازم میں سے ہیں؛ تو اس سے وہ الفاظ مراد ہوتے ہیں جو بولے جاتے ہیں (اور) سنے جاتے ہیں؛ جیسا کہ ہمارے قول: "قرأت نصف القرآن" میں، یا وہ الفاظ مراد ہوتے ہیں (جو خیال میں ہوتے ہیں، جیسا کہ ہمارے قول "حفظت القرآن" میں، یا اس سے لکھی وئی شکلیں مراد ہوتی ہیں؛ جیسا کہ جب کہ ہمارے قول "یحرم للمحدث مس القرآن" میں۔

تن کے جواب کی تحقیق: وتحقیقہ أن للشیء وجوداً فی الأعیان: یہاں سے شارح رحمہ اللہ تن رحمہ اللہ کے جواب کی تحقیق پیش کر رہے ہیں کہ شئی کے مختلف وجود ہیں؛ مثلاً: ایک وجود فی الاعیان ہے یعنی جو خارجی اور نفس لاء مری (یعنی فی نفسہ وجود) جو کسی کے ماننے اور فرض کرنے پر موقوف نہ ہو، اور ایک وجود فی ذہان ہے۔ اور ایک وجود فی عبارت ہے یعنی وجود لفظی، اور ایک وجود فی الکتابت ہے، اور ہر جگہ ایک ہی وجود اد نہیں ہوتا، بلکہ کہیں کوئی وجود مراد ہوتا ہے اور کہیں کوئی، اور ان مختلف وجودوں میں دال اور مدلول کا علاقہ ہے: ب طور کہ وجود کتابی (یعنی نقوش و اشکال) وجود لفظی (الفاظ و عبارت) پر دال ہوتے ہیں، اور وجود لفظی وجود ذہنی

پردال ہوتا ہے، اور وجود ذہنی وجود خارجی پر، لہذا ایک کو دوسرے کے اوصاف کے ساتھ مجازاً متصف کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح کلام کے بھی مختلف وجود ہیں اور کہیں کوئی وجود مراد ہوتا ہے اور کہیں کوئی، مثلاً جب اس کو ان اوصاف کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے جو قدیم کے لوازم میں سے ہیں جیسے: ہمارا قول ”القرآن غیر مخلوق“ تو اس وقت وجود خارجی مراد ہوتا ہے یعنی اس کی وہ حقیقت جو خارج اور نفس الامر میں موجود ہے، اور جب اس کو ان اوصاف کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے جو مخلوقات کے لوازم میں سے ہیں، تو اس وقت وجود لفظی (الفاظ منطوقہ و مسموعہ) مراد ہوتے ہیں۔ جیسے: ہمارے قول: ”قرأت نصف القرآن“ میں، یا الفاظ خلیلہ یعنی وجود ذہنی مراد ہوتا ہے۔ جیسے ہمارے قول ”حفظت القرآن“ میں، یا وجود کتابی یعنی اشکال منقوشہ (لکھی ہوئی صورتیں) مراد ہوتی ہیں، جیسے: ہمارے قول ”یحرم للمحدث مس القرآن“ میں۔

فائدہ: (تحقیق مذکور پر اعتراض) شارح (علامہ تفتازانی) کی اس تحقیق پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ تو ماتن کے جواب کی تحقیق نہیں ہوئی؛ بلکہ یہ تو دوسرا جواب ہے جس کو ہم نے فائدہ کے عنوان کے تحت ذکر کیا ہے؛ کیوں کہ ماتن رحمہ اللہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ قرآن کو جہاں مکتوب، مقررہ اور مسموع جیسے اوصاف کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے؛ تو ان مواقع میں قرآن سے مراد اگرچہ کلام نفسی ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے مگر درحقیقت یہ سب الفاظ و نقوش کے اوصاف ہیں۔ اور کلام نفسی کو ان اوصاف کے ساتھ مجازاً متصف کر دیا جاتا ہے؛ اس وجہ سے کہ وہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے ہیں، پس مذکورہ اوصاف کے حادث ہونے سے کلام نفسی کا حادث ہونا لازم نہیں آئے گا؛ کیوں کہ کلام نفسی کا مذکورہ اوصاف کے ساتھ اتصاف مجازاً ہے۔

اور شارح رحمہ اللہ کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ قرآن سے مراد کبھی کلام نفسی ہوتا ہے اور کبھی کلام لفظی، اگر قرآن کو ان اوصاف کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے جو قدیم کے لوازم میں سے ہیں تو اس وقت کلام نفسی مراد ہوتا ہے، اور جب مخلوق کی صفات کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے تو اس وقت کلام لفظی مراد ہوتا ہے، پس مذکورہ اوصاف کے حادث ہونے سے کلام لفظی کا حادث ہونا ثابت ہوگا، نہ کہ کلام نفسی کا۔ اور کلام لفظی کو ہم بھی حادث کہتے ہیں۔ اس تحقیق کی روشنی میں قرآن کا مکتوب، مقررہ اور مسموع ہونے کے ساتھ اتصاف حقیقہ ہوگا نہ کہ مجازاً، کیوں کہ جب ان مواقع میں قرآن سے مراد کلام لفظی ہے تو کلام لفظی مذکورہ اوصاف کے ساتھ حقیقہ متصف ہوتا ہے۔

اور ماتن رحمہ اللہ کے جواب میں قرآن کا مذکورہ اوصاف کے ساتھ اتصاف مجازاً تھا کیوں کہ ان کے نزدیک ان مواقع میں بھی قرآن سے کلام نفسی ہی مراد ہے نہ کہ کلام لفظی۔

اعتراف مذکور کا جواب: بعض نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ شارح رحمہ اللہ کے قول "وَحَيْثُ يوصف بما هو من لوازم المخلوقات يراد به الألفاظ" کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان مواقع میں صرف الفاظ (کلام لفظی) مراد ہوتے ہیں، نہ کہ کلام نفسی بلکہ، مطلب یہ ہے کہ ان مواقع میں بھی کلام نفسی ہی مراد ہوتے ہیں، مگر ان الفاظ کا لحاظ کرتے ہوئے جو کلام نفسی پر دال ہیں (المراس)۔

وَلَمَّا كَانَ دَلِيلُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَ اللَّفْظُ دُونَ الْمَعْنَى الْقَدِيمِ عَرَفَهُ أئِمَّةُ الْأَصُولِ:
بِالْمَكْتُوبِ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولِ بِالتَّوَاتُرِ، وَجَعَلُوهُ اسْمًا لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا أَيْ لِلنَّظْمِ أَيْ
مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْمَعْنَى، لَا لِمَجْرَدِ الْمَعْنَى.

ترجمہ: اور چوں کہ احکام شرعیہ کی دلیل لفظ ہے، نہ کہ معنی قدیم، تو ائمہ اصول نے اس کی تعریف کی ہے: "المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر" کے لفظ سے۔ اور اس کو نظم اور معنی دونوں کا نام قرار دیا ہے یعنی نظم کا اس کے دلالت کرنے کی حیثیت سے معنی پر، نہ محض معنی کا۔

ایک سوال اور اس کا جواب: ولما كان دليل أحكام الشرعية: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ ماتن رحمہ اللہ کے جواب اور آپ کی تحقیق سے معلوم ہوا کہ مقرر باللسان، اور مکتوب فی المصاحف ہونا دراصل الفاظ اور نقوش کی صفات ہیں اور قرآن الفاظ و نقوش کا نام نہیں ہے؛ بلکہ قرآن نام ہے اس معنی قدیم کا جس پر الفاظ و نقوش دلالت کرتے ہیں؛ تو ایسی صورت میں ائمہ اصول کا قرآن کی یہ تعریف کرنا کہ "القرآن هو المنزل على الرسول عليه السلام المکتوب فی المصاحف المنقول عنه بالتواتر" کیسے صحیح ہوگا؟ کیوں کہ یہ تعریف تو کلام لفظی پر صادق آتی ہے نہ کہ معنی قدیم پر جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ائمہ اصول کا مقصد چوں کہ احکام شرعیہ کی دلیل بیان کرنا اور اسی کی تعریف کرنا ہے۔ اور احکام شرعیہ کی دلیل الفاظ ہیں نہ معنی قدیم، اس لیے انہوں نے قرآن کی یہ تعریف کی ہے۔

وجعلوه اسما للنظم والمعنى: یعنی ائمہ اصول نے قرآن کو نظم اور معنی دونوں کا نام قرار دیا ہے؛ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قرآن ان دونوں میں سے ہر ایک کا نام ہے، یا ان دونوں کے مجموعے کا نام ہے؛ بلکہ اس کا

مطلب یہ ہے کہ قرآن نام ہے اس نظم کا جو معنی پر دلالت کرنے والا ہے۔

تنبیہ: مشائخ رحمہم اللہ کا قول تو یہ تھا ”هو اسمٌ للنظم والمعنى جميعاً“ کہ قرآن نام ہے لفظ اور معنی دونوں کا لیکن متاخرین اس کا مطلب وہ بیان کرتے ہیں جو اوپر شارح رحمہ اللہ نے بیان فرمایا، اور اس کی وجہ شارح رحمہ اللہ نے تلویح کے اندر یہ بیان فرمائی ہے کہ قرآن کو جن اوصاف کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے جیسے عربی ہونا، منزل ہونا، منقول ہا لتواتر ہونا، مکتوب فی المصاحف ہونا، اور معجزہ ہونا وغیرہ یہ سب لفظ کی صفات ہیں، نہ کہ لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کی، لہذا مشائخ رحمہم اللہ کی مراد یہ کیسے ہو سکتی ہے کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں میں سے ہر ایک کا یا دونوں کے مجموعے کا نام ہے؟

وَأَمَّا الْكَلَامُ الْقَدِيمُ الَّذِي هُوَ صِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى فَلَهُبِ الْأَشْعَرِيُّ إِلَى أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَسْمَعَهُ، وَمَنْعَهُ الْأَسْتَاذُ أَبُو إِسْحَاقَ الْإِسْفَرَائِينِيُّ، وَهُوَ اخْتِيارُ الشَّيْخِ أَبِي مَنْصُورٍ الْمَاتَرِيدِيِّ، فَمَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ”حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ“ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ، كَمَا يُقَالُ: ”سَمِعْتُ عِلْمَ فَلَانٍ“ فَمُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعَ صَوْتًا دَلَّ عَلَى كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى، لَكِنْ لَمَّا كَانَ بَلَا وَاسْطَةُ الْكِتَابِ وَالْمَلَكُ مُخَصَّصٌ بِاسْمِ الْكَلِمِ.

ترجمہ: اور بہر حال کلام قدیم جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو امام اشعری رحمہ اللہ اس طرف گئے ہیں کہ اس کو سننا ممکن ہے۔ اور استاذ ابواسحاق اسفرائینی رحمہ اللہ نے اس کا انکار کیا ہے۔ اور یہی شیخ ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ کا مختار مذہب ہے، پس اللہ تعالیٰ کے قول ”حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ“ (التوبہ: ۶) کے معنی یہ ہیں کہ (ان الفاظ کو سن لیں) جو اس پر دلالت کرتے ہیں؛ جس طرح کہا جاتا ہے: ”میں نے فلاں کا علم سنا“، پس موسیٰ علیہ السلام نے کلام الہی پر دلالت کرنے والی آواز سنی، لیکن چوں کہ یہ سننا کتاب اور فرشتہ کے واسطہ کے بغیر تھا (اس لیے) ان کو خاص کیا گیا کلیم کے نام سے۔

کیا کلام نفسی کو سننا ممکن ہے؟ وَأَمَّا الْكَلَامُ قَدِيمٌ: یہاں شارح رحمہ اللہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ مسوع ہونا کلام لفظی کے ساتھ خاص ہے یا کلام نفسی بھی مسوع ہو سکتا ہے؟

شارح رحمہ اللہ کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے، امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ تو اس طرف گئے ہیں کہ جو کلام نفسی اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اس کو بھی سنا جاسکتا ہے، شیخ رحمہ اللہ نے اس کو روایت پر

قیاس کیا ہے کہ جس طرح آخرت میں مسلمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے ہاوجودیکہ اللہ تعالیٰ شکل و صورت اور رنگ وغیرہ سے منزہ ہیں، لیکن پھر بھی خرق عادت کے بطور اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی، اسی طرح بطور خرق عادت کے اس کے کلام کو سننا بھی ممکن ہے، اگرچہ اللہ تعالیٰ کا کلام صوت اور آواز کے قبیل سے نہیں ہے، اس مذہب کے اعتبار سے مسموع ہونا حادث (مخلوق) کے لوازم میں سے نہیں ہوگا؛ بلکہ حادث اور قدیم کے درمیان مشترک وصف ہوگا۔

اور استاذ ابواسحاق اسفرائینی نے کلام نفسی قدیم کے مسموع ہونے کا انکار کیا ہے، اور یہی شیخ ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ کا مختار مذہب ہے، اس صورت میں مسموع ہونا کلام لفظی حادث کی خصوصیات میں سے ہوگا اور آیت شریفہ (حتی یسمع کلام اللہ) کے اندر کلام نفسی کا سننا مراد نہیں ہوگا بلکہ ان الفاظ کا سننا مراد ہوگا جو کلام نفسی پر دلالت کرنے والے ہیں۔ (۱)

جیسے کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا اور مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں نے ان الفاظ کو سنا جو اس کے علم پر دال تھے؛ کیونکہ علم تو ایک کیفیت اور حالت کا نام ہے جو ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے اس کو سننا ممکن نہیں ہے۔

اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کے کوہ طور پر اللہ تعالیٰ کا کلام سننے کا مطلب یہ ہوگا کہ انہوں نے وہ الفاظ سنے جو کلام الہی پر دال تھے، البتہ اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کلام الہی پر دلالت کرنے والے الفاظ کو دیگر انبیاء علیہم السلام بھی سنتے تھے اور ہم لوگ بھی سنتے ہیں پھر اس میں موسیٰ علیہ السلام کی کیا خصوصیت ہے جس کی وجہ سے ان کو کلیم اللہ کا لقب دیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم جو سنتے ہیں وہ بواسطہ کتاب بندوں کی آواز ہوتی ہے، اسی طرح انبیاء علیہم السلام کا سننا بھی بواسطہ جبرئیل علیہ السلام ہوتا تھا، اور موسیٰ علیہ السلام کا سننا کتاب اور فرشتہ کے واسطے کے بغیر تھا؛ اس وجہ سے ان کو کلیم اللہ کے لقب کے ساتھ خاص کیا گیا۔

(۱) آیت شریفہ ”حتی یسمع کلام اللہ“ کے اندر کلام لفظی مراد ہونا متعین ہے خواہ کلام نفسی کا سماع جائز ہو یا جائز نہ ہو کیوں کہ یہ آیت مشرکین کے بارے میں ہے پوری آیت اس طرح ہے وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ (النسبہ: ۶) اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مشرک تم سے اسن طلب کرے اور اصول اسلام کی تحقیق اور رفع شکوک کی غرض سے مسلمانوں کے پاس آنا چاہے تو اس کو اپنی پناہ اور حفاظت میں لے کر اللہ کا کلام سناؤ اور اسلام کے حقائق اور دلائل سے روشناس کراؤ، اس کے بعد اگر وہ مسلمان ہو جائے تو نبی (بہت خوب)، ورنہ اس کو قتل مت کرو بلکہ کہیں امن کی جگہ اس کو یہو نچادو جہاں وہ مامون و مطمئن ہو جائے اس کے بعد وہ اور دوسرے کفار برابر ہوں گے“ (فوائد عثمانی) اور ظاہر ہے کہ کافر و مشرک کو جو کلام سنایا جائے گا وہ لفظی ہی ہوگا، لہذا اشار رحمہ اللہ کا اس آیت شریفہ میں کلام لفظی مراد ہونے کو کلام نفسی کے سماع کے ناجائز ہونے پر متفرع کرنا درست نہیں معلوم ہوتا ہے۔

فإن قيل: لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم، مجازاً في النظم المؤلف يصح نفيه عنه بأن يقال: "ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى"، والإجماع على خلافه، وأيضاً المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك إنما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور، إذ لا معنى لمعارضه الصفة القديمة.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے: کہ اگر کلام اللہ کا لفظ معنی قدیم کے اندر حقیقت ہوتا (اور) نظم مؤلف کے اندر مجاز، تو نظم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی صحیح ہوتی: بایں طور کہ کہا جاتا کہ وہ نظم جو (آسمان سے) اتارا گیا ہے جو (تمام مخلوق کو اس کا مثل لانے سے) عاجز کر دینے والا ہے، جو سورتوں اور آیتوں میں منقسم ہے، کلام اللہ نہیں ہے، حالاں کہ اجماع اس کے خلاف پر ہے۔

اور نیز وہ کلام جو عاجز کر دینے والا ہے جس کے ذریعہ (تمام جن و انس) کو چیلنج کیا گیا ہے وہ ہیئتہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اس بات کے قطعی ہونے کے ساتھ کہ یہ بے شک اس نظم ہی میں متصور ہے جو (اصوات و حروف سے) مرکب ہے (اور) جو سورتوں میں منقسم ہے اس لیے کہ صفت قدیمہ سے معارضہ کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ کلام اللہ کو معنی کہنے پر اعتراض: قولہ: فإن قيل لو كان كلام الله تعالى: پیچھے ماتن اور شارح رحمہ اللہ کے کلام میں یہ بات کئی جگہ گزر چکی ہے کہ کلام اللہ معنی قدیم کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور وہ حروف و اصوات کی جنس سے نہیں ہے۔ اس سے بظاہر یہ سمجھا جاتا ہے کہ کلام اللہ درحقیقت کلام نفسی قدیم کا نام ہے۔ اور نظم مؤلف پر کلام اللہ کا اطلاق مجازاً ہے۔ نیز بعض مشائخ کے کلام میں اس کی تصریح بھی ہے پس اگر یہ بات صحیح تسلیم کر لی جائے تو اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے یہاں سے شارح رحمہ اللہ اسی کو بیان کر رہے ہیں۔

اعتراض کی کی تقریر یہ ہے کہ اگر کلام اللہ کے معنی حقیقی کلام نفسی قدیم کے ہیں اور نظم مؤلف مجازی معنی ہیں تو نظم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی درست ہونی چاہئے یعنی یہ کہنا صحیح ہونا چاہئے کہ نظم مؤلف جو منزل من السماء اور معجز ہے اور آیات و سورتوں میں منقسم ہے وہ کلام اللہ نہیں ہے، کیوں کہ لفظ کے جو معنی مجازی ہوتے ہیں اس سے لفظ کی نفی درست ہوتی ہے، مثلاً اسد کے مجازی معنی رَجُل مُجَاع (بہادر آدمی) کے ہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ الرجل الشجاع ليس بأسد، حالاں کہ بالاجماع نظم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی صحیح نہیں ہے۔

اسی طرح اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ جو لوگ قرآن مجید کو منزل من السماء نہیں مانتے تھے ان کو جو چیلنج کیا گیا اور معارضہ و مقابلہ کی دعوت دی گئی، بلاشبہ وہ چیلنج اور معارضہ کلام الہی میں تھا یعنی کلام الہی کا مثل پیش کرنے کا ان سے مطالبہ کیا گیا تھا، اور یہ بات ظاہر ہے کہ معارضہ کا مطالبہ نظم مؤلف یعنی کلام لفظی ہی میں ہو سکتا ہے، نہ کہ کلام نفسی میں کیوں کہ وہ تو اس کو جانتے بھی نہ تھے، نیز کلام نفسی جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اس کا مثل پیش کرنے سے مخلوق کا عاجز ہونا بالکل بدیہی ہے! لہذا صفت قدیمہ (کلام نفسی) سے معارضہ کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے، پس اگر نظم مؤلف کلام اللہ کے معنی مجازی ہوں تو اعجاز و تحدی کا حقیقی کلام اللہ کے علاوہ میں ہونا لازم آئے گا جو خلاف اجماع ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

قوله: المتحدی بہ: یہ تحدی سے اسم مفعول ہے اور تحدی کے معنی ہیں چیلنج کرنا یعنی کسی بات میں کسی کو مقابلہ کی دعوت دینا اس کے عاجز و مغلوب ہو جانے کے دعویٰ کے ساتھ۔

قلنا: التحقیق ان کلام اللہ تعالیٰ اسم مشترک بین الکلام النفسی القدیم - ومعنی الإضافة: کونہ صفة له تعالیٰ - وبين اللفظی الحادث المؤلف من السور والآیات، ومعنی الإضافة: أنه معلوق اللہ تعالیٰ، ليس من تألیفات المخلوقین، فلا یصح النفی أصلاً، ولا یكون إلا عجزاً والتحدی إلا فی کلام اللہ تعالیٰ.

ترجمہ: ہم کہیں گے کہ تحقیق یہ ہے کہ کلام اللہ ایسا اسم ہے جو مشترک ہے کلام نفسی قدیم کے درمیان اور اس کی اضافت (اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے) کا مطلب اس کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا ہے، اور کلام لفظی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیتوں سے مرکب ہے۔ اور اس کی نسبت (اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے) کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا بنایا ہوا ہے، بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے پس نفی صحیح نہیں ہوگی بالکل، اور اعجاز و تحدی نہیں ہوگا مگر اللہ تعالیٰ کے کلام میں۔

اعترض مذکور کا جواب: قوله: قلنا التحقیق: جواب کا حاصل یہ ہے کہ نظم مؤلف کلام اللہ کا معنی مجازی نہیں ہے؛ بلکہ کلام اللہ کا لفظ کلام نفسی قدیم اور کلام لفظی حادث کے درمیان مشترک ہے اور دونوں اس کے حقیقی معنی ہیں، البتہ دونوں کے کلام اللہ ہونے کا مفہوم الگ الگ ہے: کلام نفسی کی اضافت جب اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے اور اس کو کلام اللہ کہا جاتا ہے؛ تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ اور جب نظم مؤلف (کلام

لفظی) کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے اور اس کو کلام اللہ کہا جاتا ہے تو معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ (بلا واسطہ) اللہ تعالیٰ کا بنایا ہوا ہے اور وہ بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے اور نہ اس میں بندوں کا کوئی دخل ہے۔ اور جب کلام نفسی اور نظم مؤلف دونوں معنی حقیقی ہیں؛ تو نظم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی صحیح نہ ہوگی اور نہ اجماع و متحدی کا کلام اللہ کے علاوہ میں ہونا لازم آئے گا۔

وما وقع فی عبارة بعض المشائخ من أنه مجاز فليس معناه: أنه غير موضوع للنظم المؤلف، بل أن الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس، وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك إنما هو باعتبار دلالة على المعنى، فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية.

ترجمہ: اور جو بعض مشائخ کی عبارت میں واقع ہوا ہے کہ بے شک وہ مجاز ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ بے شک وہ وضع نہیں کیا گیا ہے نظم مؤلف کے لیے، بلکہ (مطلب یہ ہے کہ) بے شک لفظ کلام اصالتہ (اصل میں) اور بالذات نام ہے اس معنی کا جو نفس کے ساتھ قائم ہوتا ہے، اور لفظ (کلام لفظی) کو اس (کلام اللہ) سے موسوم کرنا اور اس (یعنی کلام اللہ کے لفظ) کو وضع کرنا لفظک لیے بے شک وہ اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے معنی پر، پس ان کا کوئی اختلاف نہیں ہے وضع کرنے اور نام رکھنے میں۔

نظم مؤلف کو مجاز کہنے کی وجہ: قولہ: وما وقع فی عبارة بعض المشائخ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب کلام نفسی کی طرح نظم مؤلف بھی معنی حقیقی ہیں تو پھر مشائخ رحمہم اللہ نے نظم مؤلف کو مجاز کیوں کہا؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ نظم مؤلف کو مجاز کہنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کلام اللہ کا لفظ اس کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہے اور وہ اس کے معنی غیر موضوع نہ ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ کلام اللہ کا لفظ تو دونوں کے لیے وضع کیا گیا ہے البتہ کلام نفسی قدیم کے لیے تو بالذات (یعنی کسی علاقہ کا لحاظ کئے بغیر) وضع کیا گیا ہے اور نظم مؤلف کا نام جو کلام اللہ رکھا گیا ہے وہ اس علاقہ کا اعتبار کرتے ہوئے کہ وہ کلام نفسی پر دال ہے۔

پس نظم مؤلف کا کلام اللہ نام رکھنے اور کلام اللہ کے لفظ کو اس کے لیے وضع کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے لہذا کلام نفسی کی طرح نظم مؤلف بھی حقیقی معنی ہوں گے نہ کہ مجازی، کیوں مجازی معنی اس کو کہا جاتا ہے جس کے لیے لفظ کو بالکل وضع نہ کیا گیا ہو، صرف کسی علاقہ کی وجہ سے لفظ کا اس پر اطلاق کیا جاتا ہو۔ اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

البتہ اس کو مجاز کے ساتھ ایک قسم کی مشابہت ہے: وہ یہ کہ جس طرح مجاز کے اندر معنی ثانی اور معنی اول میں کوئی علاقہ ہوتا ہے اور اسی علاقہ کی وجہ سے دوسرے معنی کو مجاز کہا جاتا ہے، اسی طرح یہاں بھی نظم مؤلف اور کلام نفسی میں دال اور مدلول ہونے کا علاقہ ہے اور اسی علاقہ کی وجہ سے نظم مؤلف کا نام کلام اللہ رکھا گیا ہے؛ تو اسی مشابہت کی وجہ سے مشائخ رحمہم اللہ نے اس کو مجاز سے تعبیر کر دیا ہے، پس مشائخ رحمہم اللہ کے اس کو مجاز کہنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجاز کے مشابہ ہے علاقہ کا اعتبار کئے جانے میں۔

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ إِلَى أَنَّ الْمَعْنَى فِي قَوْلِ مُشَائِخِنَا: "كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى مَعْنَى قَدِيمٌ" لَيْسَ فِي مُقَابَلَةِ اللَّفْظِ حَتَّى يُرَادَ بِهِ مَدْلُولُ اللَّفْظِ وَمَفْهُومُهُ، بَلْ فِي مُقَابَلَةِ الْعَيْنِ، وَالْمُرَادُ بِهِ مَا لَا يَقُومُ بِذَاتِهِ كَسَائِرِ الصِّفَاتِ، وَمُرَادُهُمْ أَنَّ الْقُرْآنَ اسْمُ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى شَامِلٌ لِهَمَا وَهُوَ قَدِيمٌ، لَا كَمَا زَعَمَتِ الْحَنَابِلَةُ مِنْ قَدَمِ النِّظْمِ الْمُؤَلَّفِ الْمُرْتَّبِ الْأَجْزَاءِ فَإِنَّهُ بَدِیْهِیَ الْإِسْتِحَالَةُ لِلْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ التَّلَفُّظَ بِالسَّيْنِ مِنْ بَسْمِ اللَّهِ إِلَّا بَعْدَ التَّلَفُّظِ بِالْبَاءِ.

ترجمہ: اور بعض محققین اس طرف گئے ہیں کہ بے شک معنی ہمارے مشائخ کے قول "کلام اللہ تعالیٰ معنی قدیم" میں نہیں ہے لفظ کے مقابلے میں؛ تاکہ مراد لیا جائے اس سے لفظ کا مدلول اور اس کا مفہوم، بلکہ عین کے مقابلے میں ہے اور مراد اس سے وہی ہے جو بذات خود قائم نہ ہو باقی صفات کی طرح۔ اور ان کی مراد یہ ہے کہ قرآن نام ہے لفظ اور معنی کا (اور) شامل ہے ان دونوں کو اور وہ قدیم ہے (لیکن) اس طرح نہیں؛ جیسا حنابلہ نے گمان کیا ہے یعنی نظم مؤلف کا قدیم ہونا جس کے اجزاء مرتب ہوتے ہیں، اس لیے کہ اس کا محال ہونا تو بدیہی ہے اس بات کا قطعی فیصلہ کرنے کی وجہ سے کہ بسم اللہ کی سین کا تلفظ ممکن نہیں ہے مگر با کے تلفظ کے بعد۔

تنبیہ: اس عبارت کی تشریح اگلی عبارت کے بعد ہے۔

بَلِ الْمَعْنَى أَنَّ اللَّفْظَ الْقَائِمَ بِالنَّفْسِ لَيْسَ مُرْتَّبَ الْأَجْزَاءِ فِي نَفْسِهِ كَالْقَائِمِ بِنَفْسِ الْحَافِظِ مِنْ غَيْرِ تَرْتُّبِ الْأَجْزَاءِ وَتَقْدُّمِ الْبَعْضِ عَلَى الْبَعْضِ، وَالتَّرْتُّبُ إِنَّمَا يَحْصُلُ فِي التَّلَفُّظِ وَالْقِرَاءَةِ لِعَدَمِ مُسَاعَدَةِ الْإِلَهِ، وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِمْ: "الْمَقْرُوءُ قَدِيمٌ وَالْقِرَاءَةُ حَادِثَةٌ" وَأَمَّا الْقَائِمُ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى فَلَا تَرْتُّبَ فِيهِ حَتَّى إِنَّ مَنْ سَمِعَ كَلَامَهُ تَعَالَى سَمِعَهُ غَيْرَ مُرْتَّبِ الْأَجْزَاءِ لِعَدَمِ احْتِيَاجِهِ إِلَى الْإِلَهِ.

ترجمہ: بلکہ مطلب یہ ہے کہ بے شک وہ لفظ جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اس کے اجزاء فی نفسہ مرتب نہیں ہیں اس لفظ کی طرح جو حافظ کے ذہن کے ساتھ قائم ہوتا ہے اجزاء میں ترتب اور بعض کے بعض پر مقدم ہونے بغیر، اور ترتب بے شک حاصل ہوتا ہے تلفظ اور قراءت میں آگے (زبان اور پٹھوں) کے مدد نہ کرنے کی وجہ سے، اور یہی ان کے قول، ”المقرو ولقدیم والقراءة حادثة“ کے معنی ہیں۔ اور بہر حال وہ لفظ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے تو اس میں کوئی ترتب نہیں ہے، یہاں تک کہ جس نے اللہ تعالیٰ کا کلام سنا، تو اس نے اس کو سنا اس حال میں کہ اس کے اجزاء مرتب نہیں تھے اس کے کسی آگے کا محتاج نہ ہونے کی وجہ سے۔

صاحبِ مواقف کا جواب: ذہب بعض المحققین الخ: کلام اللہ کو معنی کہنے پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کا ایک جواب تو وہ ہے جو ما قبل میں گذرا۔ اس کے علاوہ ایک جواب صاحبِ مواقف قاضی عضد الدین ابنی رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۵ھ) (۱) نے بھی دیا ہے یہاں سے شارح رحمہ اللہ اس کو ذکر کر کے اس کی تضعیف و تردید کر رہے ہیں۔

صاحبِ مواقف کا جواب یہ ہے کہ معنی کبھی لفظ کے مقابل میں بولا جاتا ہے اور اس سے لفظ کا مدلول و مفہوم مراد ہوتا ہے۔ اور کبھی عین کے مقابل میں بولا جاتا ہے اور عین قائم بالذات کو کہتے ہیں؛ تو معنی سے مراد وہ شئی ہوگی جو بذات خود قائم نہ ہو، پس مشائخ رحمہم اللہ کے کلام میں جو کلام اللہ کو معنی کہا گیا ہے تو اس سے مراد لفظ کا مدلول و مفہوم نہیں ہے؛ تاکہ اس سے یہ لازم آئے کہ لفظ یعنی نظم مؤلفِ ہدیہ کلام اللہ نہیں ہے، بلکہ وہ عین کے مقابل میں استعمال ہوا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام اللہ ایسی صفت ہے جو بذات خود قائم نہیں ہے؛ بلکہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے؛ جیسا کہ دیگر تمام صفاتِ ہدیہ کا یہی حال ہے کہ وہ سب از قبیل معانی ہیں یعنی وہ بذات خود قائم نہیں ہیں؛ بلکہ وہ اپنے قیام میں ذاتِ باری تعالیٰ کی محتاج ہیں۔

اور جب معنی سے مراد مالا یقوم بذاتہ ہے تو یہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کو شامل ہے پس قرآن لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے اور ان میں سے ہر ایک قدیم ہے۔

لیکن لفظ کے قدیم ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ نظم مؤلف جس کے اجزاء و حروف مرتب ہیں وہ بھی قدیم ہے، جیسا کہ حنابلہ کہتے ہیں؛ کیوں کہ اس کا محال ہونا تو بدیہی ہے؛ اس لیے کہ مثلاً بسم اللہ کی سین کا تلفظ ممکن نہیں

(۱) موصوف آٹھویں صدی کے علم کلام کے ماہر عالم ہیں اور ان کی کتاب المواقف علم کلام کی مشہور کتاب ہے علامہ سید شریف جرجانی رحمہ اللہ (متوفی ۸۱۶ھ) نے اس کی عمدہ شرح لکھی ہے جو شرح المواقف کے نام سے مشہور اور مطبوع ہے اور علم کلام کی بنیادی کتاب سمجھی جاتی ہے۔ (رحمۃ اللہ الواسعہ ج ۱ ص ۱۵۱)

ہے مگر ہا کے تلفظ کے بعد اور میم کا تلفظ ممکن نہیں ہے مگر سین کے تلفظ کے بعد، پس سین اور میم اور اس کے بعد کے حروف کا قدیم ہونا تو اس لیے محال ہے کہ ان کا وجود مؤخر ہے ہاء کے وجود سے اور ہاء کا قدیم ہونا اس لیے محال ہے کہ جب سین کا تکلم شروع ہوتا ہے تو ہاء کا تکلم ختم ہو جاتا ہے۔ اور ختم ہو جانا قدیم ہونے کے منافی ہے۔

بلکہ لفظ کے قدیم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ لفظ جو ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ قدیم ہے کیوں کہ وہ فی نفسہ مرتب الاجزاء نہیں ہے جس طرح حافظ کے ذہن کے ساتھ جو الفاظ قائم ہوتے ہیں ان کے اجزاء میں ترتیب اور تقدیم و تاخیر نہیں ہوتی، ترتیب اور تقدیم و تاخیر جو حاصل ہوتا ہے وہ تلفظ اور قراءت کے وقت زبان کے وسیع تمام الفاظ کے تلفظ پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے۔ اور یہی مطلب ان کے اس قول کا کہ مقررہ اور متلو قدیم ہے اور قرأت و تلاوت حادث ہے۔

پس جو الفاظ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں ان میں کوئی ترتیب نہیں ہے، یہاں تک کہ جس نے کلام الہی کو سنا؛ تو اس نے اس کو سنا اس حال میں کہ اس کے اجزاء و حروف میں ترتیب (تقدیم و تاخیر) نہیں تھی؛ کیوں کہ اس کی ضرورت پڑتی ہے زبان سے تکلم کرنے کے وقت اور اللہ تعالیٰ زبان و آلات کے محتاج نہیں ہیں۔

هذا حاصل کلامہ، وهو جید لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقه، او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض، ولان الاشكال المرتبة الدالة عليه، ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتبسة في خياله بحيث اذا التفّت إليها كانت كلاماً مؤلفاً من الفاظ متخيلة، او نقوش مرتبة، واذا تلفظ كانت كلاماً مسموعاً.

ترجمہ: یہ ان کے کلام کا حاصل ہے اور یہ عمدہ بات ہے اس شخص کے لیے جو ایسے لفظ کا تصور کر سکتا ہو جو نفس کے ساتھ قائم ہو، جو مرکب نہ ہو ایسے حروف سے جو زبان سے بولے جاتے ہیں یا خیال میں جمع ہوتے ہیں؛ جن میں سے بعض کا وجود مشروط ہوتا ہے بعض کے عدم کے ساتھ، اور نہ ان مرتب اشکال (نقوش) سے (مرکب ہو) جو لفظ پر دلالت کرنے والے ہوتے ہیں۔

اور ہم نہیں سمجھتے ہیں کلام کے حافظ کے نفس کے ساتھ قائم ہونے سے، مگر حروف کی صورتوں کے جمع ہونے اور مرتب ہونے کو اس کے خیال میں اس طور پر کہ جب وہ اس کی طرف متوجہ ہوگا تو وہ ایسا کلام ہوگا جو مرکب ہوگا

الفاظ متخیلہ یا مرتب نقوش سے، اور جب تلفظ کرے گا تو وہ ایسا کلام ہوگا جو سنا جائے گا۔

صاحب مواقف کے جواب کی تردید: قولہ: وهو جید لمن يتعقل الخ: یہاں سے شارح رحمہ اللہ صاحب مواقف کے جواب کی تردید کر رہے ہیں؛ جس کا حاصل یہ ہے کہ صاحب مواقف نے جوابات کہی وہ اس اعتبار سے عمدہ بات ہے کہ اس سے بہت سے اشکالات رفع ہو جاتے ہیں؛ لیکن یہ اس کے لیے ہے جو ایسے الفاظ کا تصور کر سکتا ہو جو ذاتِ باری تعالیٰ یا حافظ کے ذہن کے ساتھ قائم ہو؛ لیکن وہ ایسے حروف و اشکال سے مرکب نہ ہو جس میں ترتیب ہو یعنی بعض کا وجود بعض کے عدم کے ساتھ مشروط ہو، لیکن ہماری عقل سے یہ بات بالاتر ہے؛ کیوں کہ ہم تو کلام کے حافظ کے ذہن کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہی سمجھتے ہیں کہ حروف کی صورتیں اس کے خیال میں مجتمع اور مرتسم ہیں اس طور پر کہ جب وہ ان کی طرف متوجہ ہوگا تو وہ ایسا کلام ہوگا جو الفاظ متخیلہ یا نقوش مرتبہ سے مرکب ہوگا، اور جب اس کا تلفظ کرے گا تو وہ ایسا کلام ہوگا جو سنا جائے گا۔

فائدہ: بعض نے شارح کے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ اللہ کی ذات کے ساتھ یا حافظ کے ذہن کے ساتھ جو الفاظ قائم ہوتے ہیں ان کے اجزاء میں ترتیب نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان میں بالکل ہی ترتیب نہیں ہوتی؛ کیونکہ بغیر ترتیب کے کلمات کی مخصوص ہیئت اور شکل نہیں بن سکتی۔ اور کوئی کلمہ اپنی مخصوص ہیئت و شکل کے بغیر اپنے معنی موضوع لہ پر دلالت نہیں کر سکتا، مثلاً علم اور عمل اگر ان دونوں کے حروف میں ترتیب نہ ہو تو دونوں کے معنوں کا فرق کیسے معلوم ہوگا؟ پس ترتیب نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی بھی طرح ان میں ترتیب نہیں ہوتی بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں وجود کے اعتبار سے تقدم و تاخر نہیں ہوتا، بلکہ ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں جس

(۱) واجب بان غرضه ليس نفى الترتيب مطلقاً بل الترتيب الزماني الذي تقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر، كيف؟ وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاماً ووجود الالفاظ المترتبة وضعاً وان كان مستحيلاً في حقنا بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الالات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى (حاشية عبد الحكيم على الخيالي ص: ۹۱)

وفي الروح: له تعالى شأنه كلمات غيبية، وتلك الكلمات ازلية مترتبة من غير تعاقب في الوضع الغيبي العلمي لا في الزمان إذلاً زمان، والتعاقب بين الأشياء من توابع كونها زمانية، ويقربه من بعض الوجوه وقوع البصر على مطور الصفحة المشتملة على كلمات مرتبة في الوضع الكتابي دفعة، فهي مع كونها مترتبة لا تعاقب في ظهورها، ثم تلك الكلمات الغيبية المترتبة ترتباً وضعياً ازلها يقدر بينها التعاقب فيما لا يزال، والقرآن كلام الله تعالى المنزل بهذا المعنى، فهو كلمات غيبية مجردة عن المواد، مترتبة في علمه ازلاً غير متعاقبة تحقيقاً بل تقديرأ عند تلاوة الألسنة الكونية الزمانية، (روح المعاني: ۲۳/۱)

طرح کاغذ پر لکھے ہوئے کلمات باوجود یکہ مرتب ہوتے ہیں لیکن وہ ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں، ان پر نگاہ دفعہ پڑتی ہے اور ان کا ظہور ایک ساتھ ہوتا ہے؛ اسی طرح باری تعالیٰ سے جس کلام کا ظہور ہوگا وہ دفعہ ہوگا اس میں تقدیم و تاخیر نہیں ہوگا، البتہ ہم جب زبان سے اس کا تکلم کرتے ہیں تو اس میں تقدیم و تاخیر ہوتی ہے؛ کیوں کہ زبان ایک ساتھ تکلم کرنے پر قادر نہیں ہے۔

(والتکوین) وهو المعنى الذى يُعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك، ويُفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود (صفة لله تعالى) لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم مكوّن له، وامتناع إطلاق الاسم المشتق على الشئ من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفاله قائما به.

ترجمہ: اور تکوین اور وہ معنی ہے جس کو تعبیر کیا جاتا ہے فعل اور خلق اور تخلیق اور ایجاد اور احداث اور اختراع اور ان کے مانند (الفاظ) سے اور اس کی تفسیر کی جاتی ہے معدوم کو نکالنے سے عدم سے وجود کی طرف، اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل و نقل کے متفق ہونے کی وجہ سے اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ عالم کا خالق (اور) اس کا مکون ہے اور اسم مشتق کا اطلاق محال ہونے کی وجہ سے کسی شئی پر بغیر اس کے کہ ماخذ اشتقاق اس کے لیے وصف ہو جو اس کے ساتھ قائم ہو۔ صفت تکوین کا بیان قولہ التکوین وهو المعنى الخ: صفات ازلیہ میں سے جن تین صفات کو ماتن رحمہ اللہ نے مکرر بیان فرمایا ہے ان میں سے ایک (کلام) کا بیان تو مکمل ہو چکا، اب دوسری صفت تکوین کا بیان شروع ہو رہا ہے۔

واضح رہے کہ تکوین کے صفت حقیقیہ ازلیہ ہونے میں اشعریہ اور ماتریدیہ کا اختلاف ہے: ماتریدیہ کے نزدیک وہ صفات حقیقیہ ازلیہ میں سے ہے اور اشعریہ اس کو امور اعتباریہ اور صفات اضافیہ میں سے مانتے ہیں۔

تنبیہ: تکوین سے متعلق کچھ ضروری باتیں صفحہ (۳۳۳) پر گزر چکی ہیں ان پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے۔ قولہ: لإطباق العقل والنقل: یہ تکوین کے اللہ تعالیٰ کی صفت ہونے کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک طرف عقل و نقل دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم کے مکون اور خالق ہیں، دوسری طرف یہ بھی مسلم ہے کہ اسم مشتق کا اطلاق کسی شئی پر بغیر ماخذ اشتقاق کے قیام اور ثبوت کے محال ہے، لہذا ان دونوں باتوں کے مجموعے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ خلق اور تکوین اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم اور اس کی صفت ہے۔

(أزلیة) بوجوه: الأول أنه یمتنع قیام الحوادث بذاته تعالیٰ لِمَا مَرَّ، الثانی أنه وَصَفَ ذاته فی کلامه الأزلی بأنه الخالق، فلو لم یکن فی الأزل مخالفاً لَزِمَ الکذبُ أو العدولُ إلى المجاز، والبلازم باطل أی الخالق فیما یُسْتَقْبَلُ أو القادرُ علی الخلق من غیر تعدُّلِ الحقیقة، علی أنه لو جاز إطلاق الخالق علیه بمعنی القادر علی الخلق لَجَازَ إطلاق کُلِّ ما یَقْدِرُ هو علیه من الأعراض علیه.

ترجمہ: ازلی ہیں چند وجوہ: پہلی وجہ یہ ہے کہ حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ محال ہے اس دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی، دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام ازلی میں اپنی ذات کو متصف کیا ہے اس بات کے ساتھ کہ وہ خالق ہے پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو تو کذب لازم آئے گا یا مجاز کی طرف عدول کرنا۔ اور لازم باطل ہے یعنی (کلام الہی کا کاذب ہونا، یا اس طرف عدول کرنا کہ) وہ پیدا کرنے والا ہے زمانہ مستقبل میں یا وہ خلق پر قدرت رکھنے والا ہے، حقیقت کے معذور ہوئے بغیر۔

علاوہ ازیں اگر جائز ہوتا خالق کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر قادر علی الخلق کے معنی میں؛ تو جائز ہوتا اللہ تعالیٰ پر ہر اس چیز کا اطلاق جس پر وہ قادر ہے اعراض میں سے۔

پہلی دلیل: قوله الأول الخ: بتکوین کے صفت ازلیہ ہونے پر پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ازلی نہ ہو تو حادث ہوگی اور حادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ محال ہے۔

دوسری دلیل: قوله الثانی أنه وصف الخ: بتکوین کے ازلی ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام ازلی میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف کیا ہے؛ پس اگر وہ ازل میں خلق اور تکوین کے ساتھ متصف نہ ہوں؛ تو کلام الہی کا کاذب ہونا لازم آئے گا یا پھر مجاز کی طرف عدول لازم آئے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ خالق کے معنی یہ نہیں ہیں کہ: اللہ تعالیٰ بوقت تکلم یعنی ازل میں خلق کے ساتھ بالفعل متصف تھے؛ بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ زمانہ مستقبل میں خلق کے ساتھ متصف ہونے والے ہیں، یا اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ خلق پر قادر ہیں اور لازم باطل ہے یعنی کلام الہی کا کاذب ہونا بھی باطل ہے اور مجاز کی طرف عدول کرنا بھی؛ کیوں کہ مجاز کی طرف اس وقت عدول کیا جاتا ہے جب حقیقت معذور ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

علاوہ ازیں اگر اللہ تعالیٰ پر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنی میں جائز ہو؛ تو لغت کے قاعدے کی رو

سے اللہ تعالیٰ پر ان تمام اعراض کا اطلاق جائز ہونا چاہئے جن پر اللہ تعالیٰ کو قدرت ہے۔ جیسے سیاہی، سفیدی وغیرہ، حالاں کہ اللہ تعالیٰ پر اسود، ابیض وغیرہ کا اطلاق قادر السواد اور قادر علی البیاض کے معنی میں درست نہیں ہے

الثالث: انه لو كان حادثا فلما بتكوين آخر، فيلزم التسلسل وهو محال، ويلزم منه استحالة تكوين العالم مع انه مُشاهد، وإما بدونه، فيستغنى الحادث عن المحدث والإحداث، وفيه تعطيل الصانع. الرابع: انه لو حَدَثَ لَحَدَثَ إِمَّا فِي ذاته فيصير محلا للحوادث، أو في غيره كما ذهب إليه أبو الهذيل مِنْ أَنَّ تَكْوِينَ كُلِّ جَسْمٍ قَائِمٌ بِهِ فَيَكُونُ كُلُّ جَسْمٍ خَالِقًا وَمُكْرِنًا لِنَفْسِهِ وَلَا خَفَاءَ فِي اسْتِحَالَتِهِ.

ترجمہ: تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہوگی تو (اس کا وجود) یا تو دوسری تکوین سے متعلق ہوگا پس تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے لازم آئے گا عالم کے وجود کا محال ہونا، باوجود اس کے کہ وہ مشاہد ہے۔ اور یا اس کا حدوث بغیر کسی تکوین کے ہوگا؛ تو حادث مستغنی ہو جائے گا محدث اور احداث سے اور اس میں صانع کو معطل (بیکار) قرار دینا ہے۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہو؛ تو یا تو حادث ہوگی اللہ تعالیٰ کی ذات میں پس وہ (ذات) حوادث کا محل ہو جائے گی یا (وہ حادث ہوگی) اس کے علاوہ میں جیسا کہ گیا ہے اس کی طرف ابو ہذیل کہ بے شک ہر جسم کی تکوین اس کے ساتھ قائم ہوتی ہے پس ہر جسم اپنے نفس کا خالق اور مکتون ہوگا اور اس کے محال ہونے میں کوئی خفا نہیں ہے۔

تیسری دلیل: قوله: الثالث انه لو كان حادثا الخ: تکوین کے ازلی ہونے کی تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا حدوث (وجود) کسی دوسری تکوین سے متعلق ہوگا، یا کسی تکوین کے بغیر خود بخود ہوگا؟ پہلی صورت میں تسلسل لازم آئے گا، کیوں کہ اس صورت میں دوسری تکوین بھی حادث ہونے کی وجہ سے کسی تیسری تکوین کی محتاج ہوگی اور وہ کسی چوتھی تکوین کی محتاج ہوگی۔ وھكذا لا إلی نہایہ اور اسی کا نام تسلسل ہے۔ اور تسلسل محال ہے، نیز اس صورت میں عالم کے تکتون (وجود) کا محال ہونا بھی لازم آئے گا کیوں کہ عالم کا وجود اللہ تعالیٰ کی صفت تکوین سے وابستہ ہے اور جب تکوین بوجہ حادث ہونے کے دوسری تکوین کی محتاج ہوگی اور دوسری تیسری کی اور تیسری چوتھی کی، وھكذا لا إلی نہایہ؛ تو عالم کا وجود بے شمار تکوینات کے وجود پر

موقوف ہوگا اور بے شمار تکوینات کا وجود تسلسل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے، تو عالم کا وجود بھی محال ہوگا؛ کیوں کہ جو چیز کسی محال کے وجود پر موقوف ہوتی ہے وہ بھی محال ہوتی ہے؛ حالاں کہ عالم موجود اور مشاہد ہے۔

اور دوسری صورت میں (یعنی جبکہ تکوین بلا کسی دوسری تکوین کے خود بخود حادث (وجود میں آنے والی) ہو، تو حادث کا محدث اور اس کے ایجاد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ مستلزم ہے صانع کے معطل ہونے اور اس کی طرف احتیاج نہ ہونے کو، کیوں کہ جب کسی ایک حادث کا وجود بغیر کسی صانع اور محدث کے ممکن ہوگا تو اس طرح تمام کائنات اور جمیع مخلوقات کا وجود بھی بغیر صانع کے ممکن ہوگا، پھر صانع کی کیا حاجت باقی رہے گی؟

چوتھی دلیل: قولہ: الرابع انه لو حدث الخ: تکوین کے ازلی ہونے کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہو تو اس کا حدوث یا تو ذاتِ باری تعالیٰ کے اندر ہوگا اس صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا وہو محال، یا اس کے علاوہ میں ہوگا جیسا کہ ابوالہدیل معتزلی کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین خود اسی کے ساتھ قائم ہوتی ہے، تو اس صورت میں ہر جسم اپنا خالق و مکون خود ہوگا، اس لیے کہ خالق اور مکون اسی کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ خلق اور تکوین قائم ہو؛ پس جب ہر جسم کے ساتھ خلق اور تکوین قائم ہوگی؛ تو لامحالہ وہ خالق اور مکون ہوگا، حالاں کہ ہر جسم کا خالق و مکون ہونا بدیہہ محال اور باطل ہے۔

ومبنى هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة، والمحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء، ومعه، وبعده، ومذكورا بالسنتنا، ومعبودا، ومميتا، ومحييا، ونحو ذلك، والحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء وغير ذلك، ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والإرادة، فإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء، لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين.

ترجمہ: اور ان دلائل کا مدار اس بات پر ہے کہ تکوین صفتِ حقیقیہ ہے علم اور قدرت کی طرح، اور متکلمین میں سے محققین اس بات پر ہیں کہ وہ اضافات اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے، جیسا کہ صانع تعالیٰ وتقدس کا ہر شیء سے پہلے ہونا، اور اس کے ساتھ ہونا، اور اس کے بعد ہونا، اور ہماری زبانوں سے ذکر کیا جانا، اور معبود ہونا، اور موت دینے والا ہونا، اور زندہ کرنے والا ہونا، اور اس کے مثل۔

اور ازل میں جو چیز موجود تھی وہ تخلیق اور ترزیق اور امانت اور احیاء وغیرہ کا مبداء (علت) ہے اور کوئی دلیل نہیں ہے اس کے دوسری صفت ہونے پر، قدرت اور ارادہ کے علاوہ، اس لیے کہ قدرت اگرچہ اس کی نسبت مکون کے وجود اور عدم کی طرف برابر ہے؛ لیکن ارادہ کے ملنے کے وقت دونوں جانبوں میں سے ایک رائج ہو جاتی ہے۔

اشعریہ کے مذہب کی ترجیح: قوله ومبني هذه الأدلة: ما قبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ تکوین کے بارے میں ماتریدیہ و اشعریہ کا اختلاف ہے، ماتریدیہ اس کو صفات حقیقیہ ازلیہ میں سے مانتے ہیں، اور اشعریہ اس کو امور اضافیہ و اعتباریہ میں سے قرار دیتے ہیں، شارح رحمہ اللہ کا رجحان اس مسئلہ میں اشعریہ کی طرف ہے اس لیے ماتریدیہ کے دلائل کو بیان کرنے کے بعد اب اشعریہ کے مذہب کا رائج ہونا بیان فرماتے ہیں۔

جس کی وضاحت یہ ہے کہ ما قبل میں تکوین کے صفت ازلیہ ہونے پر جو چار دلیلیں پیش کی گئیں ان کا مدار اس بات پر ہے کہ تکوین صفت حقیقیہ ہے یعنی یہ سب دلائل اس وقت تام اور درست ہوں گے جب تکوین کو صفت حقیقیہ ازلیہ مانا جائے، نہ کہ اس صورت میں جبکہ اس کو امور اضافیہ و اعتباریہ میں سے قرار دیا جائے، حالاں کہ محققین متکلمین (اشعریہ) اس بات پر ہیں کہ تکوین اضافتوں (نسبتوں) اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے جن کا صرف ذہن میں وجود ہوتا ہے نہ کہ خارج میں، جیسے اللہ تعالیٰ و تقدس کا ہر چیز سے پہلے ہونا، اور اس کے ساتھ ہونا، اور اس کے بعد ہونا، اور مذکور باللسان ہونا، اور معبود ہونا، اور محیی و ممیت (زندہ کرنے والا اور مارنے والا) ہونا، وغیرہ یہ سب امور اضافیہ و اعتباریہ میں سے ہیں اور ان میں سے بعض یقیناً حادث ہیں لیکن ان کے حادث ہونے سے کوئی محال لازم نہیں آتا، اسی طرح اگر تکوین حادث ہو، تو کوئی محال لازم نہیں آئے گا۔

اور ازل میں جو شئی موجود تھی وہ صرف تخلیق و ترزیق اور احیاء وغیرہ کا مبداء اور علت تھی اور اس مبداء اور علت کے قدرت و ارادہ کے علاوہ مستقل صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے؛ اس لیے کہ قدرت کی نسبت اگرچہ مخلوق کے وجود اور عدم دونوں سے برابر برابر ہے؛ لیکن جب اس کے ساتھ ارادہ شامل ہوتا ہے تو دونوں جانبوں (وجود اور عدم) میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح حاصل ہو جاتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ قدرت اور ارادے کا تعلق جب مکونات کے وجود کے ساتھ ہوتا ہے تو اس وقت خالق اور مخلوق کے درمیان ایک تعلق اور نسبت پیدا ہو جاتی ہے اسی کو تکوین کہا جاتا ہے، پس تکوین خالق و مخلوق کے درمیان ایک نسبت اور تعلق کا نام ہے اور تعلق امر اعتباری ہے؛ لہذا تکوین بھی امر اعتباری ہوگی، اور جب تکوین امر اعتباری ہے تو

اور جو دلائل پیش کیے گئے ہیں وہ تام نہیں ہوں گے۔

پہلی اور چوتھی دلیل کا ناتمام ہونا: پہلی اور چوتھی دلیل تو اس لیے تام نہیں ہوں گی کہ ان میں جو کہا گیا ہے کہ: "تکوین اگر حادث ہو تو اللہ تعالیٰ کا محفل حوادث ہونا لازم آئے گا" یہ صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ تکوین جب امر اعتباری ہے تو امر اعتباری کے حادث ہونے سے اللہ تعالیٰ کا محفل حوادث ہونا لازم نہیں آئے گا؛ جس طرح دیگر اوصاف اعتباریہ (مثلاً معبود الخلق ہونا، مذکور باللسان ہونا، ہر چیز کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا وغیرہ) کے حادث ہونے سے اللہ تعالیٰ کا محفل حوادث ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

دوسری دلیل کی ناتمامیت: اور دوسری دلیل اس لیے تام نہ ہوگی کہ خلق اور تکوین جب امر اعتباری ہے تو اب خالق کے لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول نہیں کر سکتے، کیوں کہ تکوین کے امر اعتباری ہونے کی صورت میں اس کا وجود بغیر مکون (مخلوق) کے ممکن نہیں ہے جس طرح ضرب کا وجود بغیر مضروب کے اور اکل کا وجود بغیر ماکول کے ممکن نہیں ہے، اب اگر اللہ تعالیٰ کو ازل میں خلق کے ساتھ متصف مانا جائے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس وقت مخلوق موجود تھی یا موجود نہیں تھی، پہلی صورت میں مخلوق کا قدیم اور ازل ہونا لازم آئے گا، اور دوسری صورت میں خلق کا وجود بغیر مخلوق کے لازم آئے گا، اور یہ دونوں باتیں محال ہیں اور جب حقیقی معنی معذور ہو گئے تو اب مجاز کی طرف عدول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں؛ بلکہ ایسی حالت میں مجاز کی طرف عدول کرنا واجب ہو جاتا ہے: اذ لو كان من الإضافات يجب العدول إلى المجاز لتعذر الحقيقة إذ لو حُمِلَ على الحقيقة لزم إما قَدَمُ المكونات أو تحقق الإضافة بدون أحد المضافين، وكلاهما محال (حاشیہ علی الخیالی: ۹۳، النمر اس: ۱۵۴) تیسری دلیل کی ناتمامیت: اور تیسری دلیل اس لیے تام نہیں ہو سکتی کہ امر اعتباری کسی محدث کا محتاج نہیں ہوتا ہے؛ لہذا تکوین حادث ہو تو وہ امر اعتباری ہونے کی وجہ سے دوسری تکوین کی محتاج نہ ہوگی۔

ولما استدلل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب، فلو كان قديماً لزم قَدَمُ المكونات وهو محال، أشار إلى الجواب بقوله: (وهو) أي التكوين (تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه) لا في الأزل، بل (لوقت وجوده) على حسب علمه وإرادته، فالتكوين باقٍ أزلاً وأبدًا، والمكون حادثٌ بحدوث التعلق، كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قَدَمِها قَدَمُ متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثاً.

توضیح: اور جبکہ تکوین کو حادث کہنے والوں نے استدلال کیا ہے ہاں طور کہ تکوین کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے بغیر مکون کے، جیسے ضرب کا (تصور نہیں کیا جاسکتا ہے) بغیر مغروب کے، پس اگر تکوین قدیم ہو تو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے؛ تو ماتن رحمہ اللہ نے اس کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا اپنے (اس) قول سے: اور وہ یعنی تکوین اللہ تعالیٰ کی وہ تکوین ہے جو عالم اور اس کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء سے متعلق ہے (لیکن یہ تعلق) ازل میں نہیں تھا؛ بلکہ (یہ تعلق ہر شی کے ساتھ) اس کے موجود ہونے کے وقت میں ہوا ہے اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ کے موافق، پس تکوین باقی رہنے والی ہے ازل سے ابد تک اور مکون حادث ہے، تعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے جس طرح علم اور قدرت اور ان کے علاوہ صفات قدیمہ کے اندر جن کے قدیم ہونے سے نہیں لازم آتا ہے ان کے تعلقات کا قدیم ہونا، ان کے تعلقات کے حادث ہونے کی وجہ سے۔

تکوین کے حدوث پر اشاعرہ کا استدلال: ولما استدلل القائلون بحدوث التكوين الخ: یہاں سے شارح (علامہ تفتازانی) یہ بتا رہے ہیں کہ آگے جو متن آ رہا ہے یعنی ہو تکوینہ للعالم الخ اس سے ماتن رحمہ اللہ کا مقصد تکوین کے حدوث پر اشاعرہ کے ایک استدلال کے جواب کی طرف اشارہ فرمانا ہے۔ اور وہ استدلال یہ ہے کہ تکوین کی نسبت مکون کے ساتھ ایسی ہی ہے جیسی ضرب کی مغروب کے ساتھ، اور ضرب کا تحقق بغیر مغروب کے ممکن نہیں؛ لہذا تکوین کا وجود بھی بغیر مکون کے متصور نہیں ہو سکتا، پس اگر تکوین قدیم ہو تو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا، حالاں کہ مکونات کا قدیم ہونا محال ہے۔

اشاعرہ کے استدلال کا جواب: وهو تكوينه للعالم الخ: ماتن رحمہ اللہ نے اس عبارت کے ذریعہ جس جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے اس کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ متن کی اس عبارت کے دو معنی ہو سکتے ہیں:

پہلے معنی: ”اور وہ یعنی تکوین اللہ تعالیٰ کی وہ تکوین ہے جو عالم اور اس کے ہر ہر فرد سے متعلق ہے؛ لیکن یہ تعلق ازل میں نہیں ہوا؛ بلکہ ہر شی کے وجود کے وقت میں ہوا جو وقت اللہ تعالیٰ کے علم میں متعین تھا اور جس میں اللہ تعالیٰ نے اس کے وجود کا ارادہ فرمایا“ اس معنی کے اعتبار سے تکوین کا تعلق مکونات کے ساتھ حادث ہوگا اور اس تعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے مکونات بھی حادث ہوں گے۔

دوسرے معنی: ”اور وہ یعنی تکوین اللہ تعالیٰ کی وہ تکوین ہے جو عالم اور اس کے ہر ہر جز سے ازل ہی میں متعلق ہوئی (لیکن اسی وقت یعنی ازل ہی میں اس کو موجود کرنے کے لیے نہیں بلکہ) اس کے وجود کے وقت میں یعنی ہر شی کو اس کے وقت میں موجود کرنے کے لیے جو وقت اس کے لیے اللہ تعالیٰ کے علم ازل میں متعین تھا اور جس وقت میں اس کے وجود کا اللہ تعالیٰ نے ازل میں ارادہ فرمایا۔“

اس معنی کے اعتبار سے تکوین کا تعلق مکونات کے ساتھ قدیم ہوگا؛ لیکن مکونات حادث ہوں گے؛ کیوں کہ تکوین کا ازل تعلق ہر مکون کے خاص خاص وقت میں وجود پذیر ہونے کے ساتھ ساتھ مقید ہے، پس ہر مکون کا وجود اس کے مخصوص وقت کے وجود پر موقوف ہوگا، اور مکونات کے وجود کے اوقات حادث ہیں اس لیے مکونات بھی حادث ہوں گے (حاشیہ علامہ عبدالحکیم السیالکونی علی الخیالی ص ۹۳)

اس کے ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ شارح رحمہ اللہ نے ماتن رحمہ اللہ کی عبارت کو پہلے معنی پر محمول فرمایا ہے اور اسی مفہوم کو سامنے رکھ کر جواب کی تقریر کی ہے۔

جس کی تشریح یہ ہے کہ ہم کو یہ بات تسلیم نہیں کہ تکوین کی نسبت مکونات کے ساتھ ایسی ہی ہے جیسی ضرب کی معروب کے ساتھ ہے، کیوں کہ ضرب تو ایک اعتباری چیز ہے جس کا وجود بغیر ضارب اور معروب کے وجود کے متصور نہیں ہو سکتا، برخلاف تکوین کے کہ وہ صفت حقیقیہ ازلہ ہے، البتہ اس کا مکونات کے وجود کے ساتھ جو تعلق قائم ہوتا ہے وہ ان کے وجود پذیر ہونے کے اوقات میں جو اوقات ان کے لیے اللہ تعالیٰ کے علم میں متعین ہیں۔

پس تکوین ازل سے ابد تک باقی ہے اور مکونات حادث ہیں تعلقات کے حادث ہونے کی وجہ سے۔ اور تعلق کا حادث ہونا تکوین کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے، جس طرح علم، قدرت اور دیگر صفات قدیمہ کا حال ہے کہ ان کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات یعنی معلومات و مقدرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا، اس وجہ سے کہ ان کے ساتھ علم و قدرت کا تعلق حادث ہے۔

فائدہ: اور دوسرے معنی کے اعتبار سے جواب کی تقریر اس طرح ہوگی کہ تکوین کا تعلق مکونات کے ساتھ اگرچہ ازل ہی ہے، لیکن یہ تعلق چونکہ مقید ہے ہر مکون کے خاص خاص وقت میں وجود میں آنے کے ساتھ، اور مکونات کے وجود پذیر ہونے کے اوقات حادث ہیں اس لیے مکونات بھی حادث ہوں گے۔

وهذا تحقیق ما یقال: إن وجود العالم إن لم یَتعلّق بذات اللّٰه تعالیٰ وصفة من صفاته
لزم تعطیل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد وهو محال، وإن تعلّق فإما أن یستلزم ذلك
قدّم ما یَتعلّق وجوده به، فیلزم قدّم العالم وهو باطل، أو لا فلیکن التکوین ایضا قدیمًا مع
حدوث المکون المتعلّق به.

ترجمہ: اور یہ تحقیق ہے اس بات کی جو کہی جاتی ہے کہ بے شک عالم کا وجود اگر متعلق نہ ہو اللہ تعالیٰ کی ذات
اور اس کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ تو لازم آئے گا صانع کا معطل (بیکار) ہونا اور حوادث کا موجد سے
مستغنی ہونا اور یہ محال ہے۔ اور اگر متعلق ہو تو یہ تعلق یا تو مستلزم ہوگا اس چیز کے قدیم ہونے کو جس کا وجود اس کے
ساتھ متعلق ہوگا، پس عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے، یا (وہ اس کے قدیم ہونے کو مستلزم) نہیں ہوگا
پس تکوین کو بھی قدیم ہونا چاہئے اس مکون کے حادث ہونے کے ساتھ جس کا وجود اس سے متعلق ہے۔

اشاعرہ کے استدلال کا دوسرا جواب: قوله: هذا تحقیق ما یقال: اوپر ماتن رحمہ اللہ نے اشعریہ کے جس
استدلال کا جواب دیا ہے بعض نے اس استدلال کا دوسرے طور سے بھی جواب دیا ہے وہ یہ کہ عالم کا وجود اگر اللہ
تعالیٰ کی ذات یا اس کی کسی صفت سے متعلق نہ ہو، تو اس صورت میں صانع کا معطل اور حوادث کا محدث سے مستغنی
ہونا لازم آئے گا، اور یہ دونوں باتیں محال اور باطل ہیں، اس لیے یہ صورت تو باطل ہے، اور اگر عالم کا وجود اللہ تعالیٰ
کی ذات یا اس کی کسی صفت سے متعلق ہو تو دو حال سے خالی نہیں:

یا تو یہ تعلق ذات اور صفت کے قدیم ہونے کی طرح اس کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جس کا وجود ذات یا
صفت سے متعلق ہوگا، یا اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا؟ پہلی صورت میں عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور
عالم کا قدیم ہونا محال ہے اس لیے یہ صورت بھی باطل ہے، پس دوسرا احتمال متعین ہو گیا کہ ذات اور صفت کا قدیم
ہونا اس شئی کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا جس کا وجود اس شئی سے متعلق ہو، اور جب ایسا ہے تو چاہیے کہ دیگر
صفات کی طرح تکوین بھی قدیم ہو۔ اور اس کا قدیم ہونا اس مکون کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو جس کا وجود اس
سے متعلق ہے؛ لہذا مکون حادث ہوگا۔

دونوں جوابوں کی نوعیت: شارح رحمہ اللہ نے اپنے قول ”هذا تحقیق ما یقال:“ سے ان دونوں جوابوں
کی نوعیت بیان فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماتن رحمہ اللہ کا جواب بعض کے اس جواب کی تحقیق اور خلاصہ ہے،
اس لیے کہ ماتن رحمہ اللہ کے جواب میں صرف ان ہی چیزوں سے تعرض ہے جن کو ذکر کرنے کی ضرورت تھی اشعریہ

کے استدلال کا جواب دینے کے لیے (جیسے تکوین کا قدیم ہونا اور مکونات کے ساتھ اس کے تعلقات کا حادث ہونا) اور بعض کے اس جواب میں اُن باتوں سے بھی تعرض ہے جن کو باطل کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ جیسے صانع کا معطل ہونا، اور عالم کا قدیم ہونا، کیوں کہ ان کے بطلان پر تو دونوں فریق (اشعریہ و ماتریدیہ) متفق ہیں۔

نیز ماتن کے جواب کی وضاحت کرتے ہوئے شارح رحمہ اللہ نے تکوین کے قدیم ہونے کے باوجود مکونات کے حادث ہونے پر اپنے قول ”کما فی العلم والقدرة وغیر ہما“ سے شواہد بھی پیش کیے ہیں اور بعض کے اس جواب میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے۔

وما یقال: من ان القول بتعلق وجود المکون بالتکوین قولٌ بحدوثہ؛ إذا القدیم مالا بتعلق وجودہ بالغیر، والحادث ما یعلق بہ، ففیہ نظر؛ لأن هذا معنی القدیم والحادث بالذات علی ما نقول بہ الفلاسفة، وأما عند المتکلمین فالحدث ما لوجودہ بدایة أی یكون مسبوقا بالعدم، والقدیم بخلافہ، ومجرد تعلق وجودہ بالغیر لا یستلزم الحدوث بهذا المعنی، لجواز أن یكون محتاجا إلی الغیر صادرا عنه دائما بدوامہ كما ذهب إلیہ الفلاسفة فیما ادعوا قدامہ من الممكنات کا لہیولی مثلاً۔

ترجمہ: اور وہ بات جو کہی جاتی ہے کہ تکوین کے ساتھ مکون کے وجود کے متعلق ہونے کا قائل ہونا اس کے حدوث کا قائل ہونا ہے؛ اس لیے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود دوسرے سے متعلق نہ ہو اور حادث وہ ہے جس کا وجود دوسرے سے متعلق ہو، تو اس میں نظر ہے اس لیے کہ یہ قدیم بالذات اور حادث بالذات کے معنی ہیں اس طور پر جس کے فلاسفہ قائل ہیں۔

اور بہر حال متکلمین کے نزدیک تو حادث وہ ہے جس کے وجود کے لئے کوئی ابتداء ہو یعنی مسبوق بالعدم ہو اور قدیم اس کے برخلاف ہے، اور محض اس کے وجود کا دوسرے سے متعلق ہونا بایں معنی حدوث کو مستلزم نہیں ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ دوسرے کا محتاج ہو (اور) اس سے (بالایجاب) صادر ہونے والا ہو (اور) وہ ہمیشہ رہنے والا ہو اس کے ہمیشہ رہنے کے ساتھ؛ جیسا کہ گئے ہیں اس کی طرف فلاسفہ ان ممکنات کے اندر جن کے قدیم ہونے کا انہوں نے دعویٰ کیا ہے۔ جیسے ہیولی مثال کے طور پر۔

صاحب کفایہ کا جواب: قوله: وما یقال من ان القول: اشعریہ کے استدلال کا ایک جواب صاحب کفایہ نے

بھی دیا ہے، شارح رحمہ اللہ یہاں سے اس کو ذکر کر کے اس کی تردید کر رہے ہیں۔

صاحب کفایہ نے یہ جواب دیا ہے کہ تکوین کو حادث کہنے والوں کا اپنے استدلال یہ میں کہنا کہ: ”اگر تکوین قدیم ہو تو مکون کا قدیم ہونا لازم آئے گا“ صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ جب وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ مکون کا وجود تکوین سے متعلق ہے تو انہوں نے مکون کے حادث ہونے کو بھی تسلیم کر لیا، اس لیے کہ قدیم وہ ہوتا ہے جس کا وجود غیر سے متعلق نہ ہو۔ اور حادث اس کو کہتے ہیں جس کا وجود غیر سے متعلق ہو، پس جب مکون کا وجود اللہ تعالیٰ کی تکوین سے متعلق ہوگا تو لا محالہ وہ حادث ہوگا۔

مذکورہ جواب کی تردید: شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس جواب میں نظر ہے؛ کیوں کہ یہ معنی حادث بالذات اور قدیم بالذات کے ہیں، جس کے فلاسفہ قائل ہیں۔ اور بہر حال متکلمین تو ان کے نزدیک حادث وہ ہے جس کے وجود کی کوئی ابتداء ہو (یعنی جو مسبوق بالعدم ہو) اور قدیم وہ ہے جو اس کے برخلاف ہو یعنی جو مسبوق بالعدم نہ ہو، اور محض کسی شئی کے وجود کا غیر (واجب تعالیٰ) سے متعلق ہونا اس معنی کے اعتبار سے اس کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے، اس بات کے جائز اور ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ شئی اپنے وجود میں تو غیر (واجب تعالیٰ) کی محتاج ہو؛ لیکن اس کا صدور غیر سے (واجب تعالیٰ سے) بالایجاب (یعنی بلا اختیار اور بغیر ارادہ کے) ہوا ہو؛ اس لیے وہ دائمی ہو غیر (یعنی واجب تعالیٰ) کے دائمی ہونے کی وجہ سے، جیسا کہ فلاسفہ کا یہی مذہب ہے ان ممکنات کے اندر جن کے قدیم ہونے کے وہ مدعی ہیں جیسے ہیولی وغیرہ۔

فائدہ: ہیولی وغیرہ کے بارے میں فلاسفہ کا خیال یہ ہے کہ وہ اپنے وجود میں واجب تعالیٰ کا محتاج ہے اس اعتبار سے وہ حادث بالذات ہے؛ لیکن اس کا صدور واجب تعالیٰ سے بالایجاب (یعنی بلا اختیار اور بغیر ارادہ کے) ہوا ہے؛ اس لیے واجب تعالیٰ کے دائمی اور ازلی ہونے کی طرح وہ بھی دائمی اور ازلی ہے، پس ہیولی وغیرہ کو حادث بالذات (یعنی اس کا وجود غیر سے متعلق) ماننے کے باوجود فلاسفہ اس کو ازلی اور قدیم کہتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ کسی شئی کا محض حادث بالذات ہونا یعنی اس کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا ازلی اور قدیم ہونے کے منافی نہیں ہے۔

نعم إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه، ومن ههنا يقال: إن التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء كالهيولى، وإلا فهم إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، لا بمعنى عدم تكوّنه بالغير.

ترجمہ: ہاں جب ہم ثابت کریں عالم کے صادر ہونے کو صانع سے اس کے اختیار سے، نہ کہ بطور ایجاب کے ایسی دلیل سے جو عالم کے حدوث پر موقوف نہ ہو، تو اللہ تعالیٰ کی تکوین سے اس کے وجود کے متعلق ہونے کا قائل ہونا، اس کے حدوث کا قائل ہونا ہوگا، اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ عالم کے اجزاء میں سے ہر جز کی تصریح اشارہ ہے ان لوگوں کی تردید کی طرف جنہوں نے بعض اجزاء مثلاً حیوانی کے قدیم ہونے کا گمان کیا ہے، ورنہ تو بے شک وہ لوگ اس کے قدیم ہونے کے قائل ہیں مسبوق بالعدم نہ ہونے کے معنی میں، نہ کہ غیر سے اس کے مکون نہ ہونے کے معنی میں۔

صاحب کفایہ کے جواب کی ایک توجیہ: قوله نعم إذا أثبتنا صدور العالم الخ: یہاں سے شارح رحمہ اللہ صاحب کفایہ کے جواب کے صحیح ہونے کی ایک صورت بیان فرما رہے ہیں: وہ یہ کہ اگر ہم یہ ثابت کر دیں کہ عالم کا صدور صانع عالم سے بالا اختیار ہوا ہے نہ کہ بالا ایجاب اور یہ اثبات ایسی دلیل سے ہو جو عالم کے حدوث پر موقوف نہ ہو؛ تو اس صورت میں عالم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی تکوین سے متعلق ہونے کا قائل ہونا، یہ اس کے حادث ہونے کا قائل ہونا ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں عالم فاعل مختار کا معلول ہوگا اور فاعل مختار کا معلول بالاتفاق حادث ہوتا ہے۔

تنبیہ: شارح رحمہ اللہ نے جو یہ قید لگائی ہے کہ ”بدلیل لا يتوقف علی حدوث العالم“ یعنی عالم کے صانع عالم سے بالا اختیار صادر ہونے کو ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے جو عالم کے حدوث پر موقوف نہ ہو، یہ اس لیے تاکہ دور لازم نہ آئے، کیوں کہ جب یہ ثابت کیا جائے گا کہ عالم کا صدور صانع (اللہ تعالیٰ) سے بالا اختیار ہوا ہے، تو اس صورت میں عالم کے حدوث کی دلیل صانع کا مختار ہونا ہوگا۔ اور عام طور پر صانع کے مختار ہونے کو عالم کے حدوث سے ثابت کیا جاتا ہے بایں طور کہ: ”لولم یکن الصانع مختار الکان العالم قدیماً، لکنہ لیس بقدیم فالصانع مختار“ تو اب اگر صانع کے مختار ہونے اور عالم کے اس سے بالا اختیار صادر ہونے کو ہم بھی اسی دلیل سے ثابت کریں تو حاصل یہ نکلے گا کہ عالم کے حدوث کی دلیل صانع کا مختار ہونا ہے اور صانع کے مختار ہونے کی دلیل عالم کا حدوث ہے، اور یہ دور ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں عالم کا حدوث موقوف ہوگا صانع کے مختار ہونے پر۔ اور صانع کا مختار ہونا موقوف ہوگا عالم کے حدوث پر، اور اسی کو دور کہا جاتا ہے۔

سابق نظر کی تکمیل قولہ: ومن ہلہنا یقال الخ: اوپر شارح رحمہ اللہ نے صاحب کفایہ کے جواب میں جو نظر پیش کیا تھا یہ اسی کا تتمہ ہے، اور درمیان میں شارح رحمہ اللہ کا قول نعم اذا اثبتنا الخ بطور جملہ معترضہ کے آگیا تھا اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ متکلمین کے نزدیک حادث اور قدیم کے وہ معنی نہیں ہیں جو صاحب کفایہ نے بیان کیے ہیں؛ بلکہ متکلمین کے نزدیک حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو، اور قدیم وہ ہے جو اس کے برخلاف ہو، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ ماتن رحمہ اللہ نے جو اپنے قول: ”وہو تکوینہ للعالم ولکل جزء من اجزائه“ میں عالم کے ہر ہر جز کے تکوین سے متعلق ہونے کی تصریح فرمائی ہے اس میں اشارہ ہے فلاسفہ کی تردید کی طرف جو عالم کے بعض اجزاء مثلاً ہیولی وغیرہ کو قدیم مانتے ہیں۔ اور اگر حادث کے وہ معنی مراد ہوں جو صاحب کفایہ نے بیان کیے ہیں، تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ اس عبارت میں فلاسفہ کی تردید کی طرف اشارہ ہے، کیوں کہ وہ لوگ ہیولی وغیرہ کو جو قدیم کہتے ہیں تو اس سے ان کا مقصد اس کے مسبوق بالعدم ہونے کی نفی کرنا ہے، نہ کہ اس کے غیر سے مکون و مخلوق ہونے کی، پس وہ لوگ اس معنی کے اعتبار سے جو صاحب کفایہ نے بیان کیے ہیں ہیولی کے حادث ہونے کے منکر نہیں ہیں؛ لہذا ان کی تردید کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔

والحاصل انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون المكون، وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة إضافية لا يتصور بدون المضافين أغنى الضارب والمضروب، والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، لا عینہا، حتی لو كانت عینہا علی ما وقع فی عبارة المشائخ لكان القول بتحقيقه بدون المكون مكابرة، وإنكاراً للضروی.

لغات: وزان: ہم وزن اور برابر ہونا، ایک دوسرے کے مقابل ہونا، یہاں پر مراد تقابل اور نسبت ہے۔ مُکابرة: جان بوجھ کر محض تکبر کی وجہ سے کسی حق بات کا انکار کرنا۔

ترجمہ: اور جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس بات کو نہیں مانتے کہ تکوین کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے مکون کے وجود کے بغیر اور بے شک تکوین کی نسبت مکون کے ساتھ ضرب کی نسبت جیسی ہے مضروب کے ساتھ، اس لیے کہ ضرب صفت اضافیہ ہے اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے دو مضامین کے بغیر، میں مراد لیتا ہوں ضارب اور مضروب کو۔ اور تکوین صفت حقیقیہ ہے جو اس ضافت کا مبدأ (علت) ہے جو معدوم کو نکالنا ہے عدم سے وجود کی جانب، عین

اضافت نہیں ہے؛ یہاں تک کہ اگر وہ عین اضافت ہو اس کے مطابق جو مشائخ کی عبارت میں واقع ہوا ہے تو اس کے تحقق کا قائل ہونا، مکون کے بغیر مکابرہ اور ضروری کا انکار کرنا ہوگا۔

ماتن کے جواب کا خلاصہ قولہ: والحاصل أنا لا نسلم الخ: ماتن رحمہ اللہ نے اپنے قول ”وہو تکوینہ للعالم“ سے جس جواب کی طرف اشارہ فرمایا تھا اب شارح رحمہ اللہ اس کا حاصل و خلاصہ پیش کر رہے ہیں کہ ہم کو یہ بات تسلیم نہیں کہ تکوین کا وجود بغیر مکون کے متصور نہیں ہو سکتا۔ اور تکوین کی نسبت مکون کے ساتھ ایسی ہی ہے جیسی ضرب کی نسبت مضروب کے ساتھ، اس لیے کہ ضرب ایک اضافی صفت ہے جس کا وجود بغیر دو مضاف یعنی ضارب اور مضارب کے متصور نہیں ہو سکتا۔ اور تکوین صفت حقیقیہ ہے جو معنی اضافی یعنی إخراج المعلوم من العدم إلى الوجود کا مبداء اور علت ہے یعنی اس کے ذریعہ معدوم کا اخراج و ایجاد ہوتا ہے، عین اضافت یعنی نفس إخراج و ایجاد کا نام تکوین نہیں ہے۔

ہاں! اگر ہم تکوین کو عین اضافت اور نفس إخراج و ایجاد کا نام قرار دیں؛ جیسا کہ مشائخ کے کلام کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے اس وجہ سے کہ وہ تکوین کو فعل، خلق، تخلیق، ایجاد، احداث، اختراع اور ابداع جیسے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی تفسیر إخراج المعلوم من العدم إلى الوجود سے کرتے ہیں، تو اس صورت میں بلاشبہ مکون کے بغیر تکوین کے وجود کا قائل ہونا، جان بوجھ کر حق بات کی مخالفت اور بدیہی چیز کا انکار کرنا ہوگا، کیوں کہ إخراج و ایجاد تو مخرج اور مخرج کے درمیان ایک نسبت اور تعلق کا نام ہے جس کا وجود ان دونوں کے تحقق کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

فلا يندفع بما يقال: مِنْ أَنَّ الضرب عرضٌ مستحيلُ البقاء فلا بدَّ لتعلقه بالمفعول ووصول الأَلم إليه مِنْ وجود المفعول معه، إذ لو تأخَّرَ لا نعدمُ هو، بخلاف فعل الباري تعالى فإنه أزلي، واجبُ الدوام يبقى إلى وقت وجود المفعول.

ترجمہ: پس وہ (یعنی اشاعرہ کا استدلال) دفع نہیں ہوگا اس سے جو کہا جاتا ہے کہ ضرب عرض ہے جس کی بقا محال ہے پس مفعول کے ساتھ اس کا تعلق ہونے اور اس کو تکلیف پہنچنے کے لیے ضرب کے ساتھ مفعول (مضروب) کا وجود ضروری ہے؛ اس لیے کہ اگر وہ (یعنی مفعول ضرب سے) مؤخر ہوگا؛ تو ضرب معدوم ہو جائے گا، برخلاف اللہ تعالیٰ کے فعل کے، اس لیے کہ وہ ازلی ہے جس کا ہمیشہ رہنا ضروری ہے، وہ باقی رہ سکتا ہے مفعول کے موجود ہونے تک۔

قوله فلا يندفع بما يقال الخ :- یہ عبارت ”حتی لو کالت عین الإضافة ... لكان القول بتحقيقه بدون المكوّن مكابرة وإنكاراً للضرورة“ پر تفریع ہے، اور اس کے ذریعے شارح رحمہ اللہ بعض کے قول کا ابطال کرنا چاہتے ہیں۔ بعض (صاحب عمدہ) نے مشائخ رحمہم اللہ کے کلام کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے اور تکوین کو عین اضافت اور نفس اخراج کا نام قرار دیا ہے اور تکوین کو جو لوگ حادث کہتے ہیں یعنی اشعریہ ان کے استدلال کا جواب اس طرح دیا ہے کہ تکوین اور ضرب میں فرق ہے؛ لہذا تکوین کو ضرب پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ ضرب عرض ہے جس کی بقا محال ہے لہذا مفعول کے ساتھ اس کا تعلق ہونے کے لیے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے، ورنہ وہ باقی نہیں رہ سکتا، برخلاف تکوین کے جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے وہ چوں کہ ازلی اور واجب الدوام ہے؛ لہذا وہ مفعول کے وجود میں آنے تک باقی رہ سکتا ہے؛ اس لیے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری نہیں ہے۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: اس جواب سے اشعریہ کا استدلال دفع نہ ہوگا، کیوں کہ جب یہ معلوم ہو چکا کہ تکوین اگر عین اضافت اور نفس اخراج کا نام ہو؛ تو بلاشبہ مکون کے بغیر تکوین کے وجود کا قائل ہونا مکابره اور ہدیی چیز کا انکار ہوگا، تو ایسی صورت میں بعض کا تکوین کو عین اضافت قرار دے کر تکوین اور ضرب میں فرق کرنا کیسے صحیح ہوگا؟

وهو غير المكوّن عندنا لأن الفعل يُغايِر المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والأكل مع المأكول، ولأنه لو كان نفس المكوّن لزم أن يكون المكوّن مكوّناً مخلوقاً بنفسه، ضرورة أنه مكوّن بالتكوين الذي هو عينه، فيكون قديماً مستغنياً عن الصانع، وهو محال، وأن لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه، قادر عليه من غير صنعٍ وتأثير فيه، ضرورة تكوّنه بنفسه، وهذا لا يوجب كونه خالقاً والعالم مخلوقاً، فلا يصح القول بأنه خالق للعالم وصانعُه، هذا خلف.

ترجمہ: اور وہ (یعنی تکوین) مکون کے علاوہ ہے ہمارے نزدیک اس لیے کہ فعل مفعول کے علاوہ ہوتا ہے بدلتہ جیسے ضرب مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کے ساتھ۔ اور اس لیے کہ اگر وہ عین مکون ہو تو مکون کا بذات خود مکون اور مخلوق ہونا لازم آئے گا، اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ وہ مکون ہوگا اس تکوین سے جو عین مکون ہے، پس وہ (مکون) قدیم ہوگا اور صانع سے مستغنی ہوگا، اور یہ محال ہے، اور (لازم آئے گی) یہ بات کہ

خالق کا عالم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو، سوائے اس کے کہ وہ اس سے زیادہ قدیم ہے، اور اس پر قادر ہے، اس میں کسی عمل اور تاثیر کے بغیر، اس کے بذات خود مکون ہونے کے ضروری ہونے کی وجہ سے، اور یہ واجب نہیں کرتا ہے اس کے خالق ہونے اور عالم کے مخلوق ہونے کو، پس یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے (اور) یہ باطل ہے۔

لغات: مُکُون: مخلوق، جس کو وجود بخشا گیا ہو، اَقْدَم: جس پر زیادہ زمانہ گزر چکا ہو، یا جس کی قدامت زیادہ قوی ہو، تَکُون: بننا، وجود میں آنا، خَلَف: امر محال جو عقل کے خلاف ہو۔

نصیح: مطبوعہ نسخوں میں مع غیر صنع ہے۔ اور مخطوطات میں من غیر صنع ہے اور یہی صحیح ہے۔ نصیح مخطوطات سے کی گئی ہے۔

تکوین اور مکون میں غیریت ہے: وہو غیر المکون عندنا: ماترید یہ کے نزدیک تکوین اور مکون میں مغایرت ہے اور حضرت ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ تکوین عین مکون ہے یعنی دونوں میں اتحاد ہے، ماتن رحمہ اللہ چونکہ ماتریدی ہیں اس لئے امام اشعری رحمہ اللہ کے قول کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: وہو غیر المکون عندنا، یعنی تکوین مکون کا غیر ہے ہمارے نزدیک یعنی ماترید یہ کے نزدیک۔

پہلی دلیل: قوله: لان الفعل یغایر المفعول: یہ ماتن کے قول کی پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تکوین اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور ہر فعل اپنے مفعول کے مغایر ہوتا ہے، جیسے: ضرب مضروب کے ساتھ مغایرت رکھتا ہے اور اکل ماکول کے ساتھ۔

اعتراض: اس دلیل پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس سے تو صرف فعل اور مفعول میں مغایرت ثابت ہوتی ہے اور دعویٰ تکوین اور مکون میں مغایرت کا ہے اور تکوین عین فعل نہیں ہے؛ بلکہ وہ فعل کا مبداء اور علت ہے اور فعل اس کا اثر ہے جیسا کہ ابھی اسی صفحہ پر گزرا ہے۔

جواب: یہ دلیل الزامی ہے؛ کیوں کہ جو لوگ تکوین اور مکون میں عینیت اور اتحاد مانتے ہیں ان کے نزدیک تکوین عین فعل ہے پس یہ دلیل ان کے مذہب پر مبنی ہے۔ اور اس سے مقصود انہی لوگوں کو الزام دینا ہے۔

دوسری دلیل: قوله: لانه لو کان نفس المکون الخ: یہ تکوین اور مکون میں مغایرت کی دوسری دلیل ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکون ہو تو مکون کا کسی صانع اور موجد کے بغیر از خود مکون و مخلوق ہونا

لازم آئے گا، کیوں کہ یہ بات بدیہی ہے کہ اس صورت میں (یعنی جب تکوین عین مکون ہو) ہر مکون: مکون اور مخلوق ہوگا اس تکوین سے جو عین مکون ہے۔ اور جوشی از خود مکون (موجود) ہو اور اپنے وجود میں کسی دوسرے کی محتاج نہ ہو اس کو واجب کہتے ہیں۔ اور ہر واجب قدیم ہوتا ہے؛ لہذا مکون کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اور جب وہ قدیم ہوگا تو صالح سے مستغنی بھی ہوگا، حالاں کہ یہ دونوں باتیں (یعنی مکون کا قدیم ہونا اور صالح سے مستغنی ہونا) محال ہیں۔

تیسری دلیل: قوله: وَأَنْ لَا يَكُونَ لِلْخَالِقِ تَعْلُقُ الْخ:۔ یہ تیسری دلیل ہے اور اس کا عطف ان يَكُونُ الْمَكُونُ الخ پر ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکون ہو؛ تو لا محالہ مکون از خود مکون و موجود ہوگا پس اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ خالق یعنی اللہ تعالیٰ کا عالم کے ساتھ اس کے سوا کوئی تعلق نہ ہو کہ وہ عالم سے اقدم ہے یعنی عالم پر اس کو تقدم حاصل ہے اور وہ عالم کے ایجاد پر قادر ہے؛ لیکن عالم کے وجود پر ہونے میں اس کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔ اور صرف اتنی سی بات (یعنی اللہ تعالیٰ کا عالم سے مقدم ہونا اور عالم کے ایجاد پر قادر ہونا) اللہ تعالیٰ کے خالق اور عالم کے مخلوق ہونے کو واجب نہیں کرتی، لہذا اللہ تعالیٰ کو عالم کا خالق اور صالح کہنا صحیح نہ ہوگا، حالاں کہ یہ بات محال و باطل ہے۔

فائدہ: قوله: أَدْنَمُ مِنْهُ: یہ یا تو قدم لغوی سے ماخوذ ہے جس کے معنی پرانا ہونے اور زیادہ زمانہ گزرنے کے ہیں، اس صورت میں اقدم کے معنی اسبق کے ہوں گے یعنی اللہ تعالیٰ عالم سے مقدم ہے اور اس پر بہ نسبت عالم کے زیادہ زمانہ گزر چکا ہے، کیوں کہ عالم حادث ہے اور اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے ہیں۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ قدم اصطلاحی سے ماخوذ ہو جس کے معنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے ہیں، اس صورت میں اقدم کے معنی: أَقْوَى قَدَمًا وَأُولَىٰ بِهِ کے ہوں گے، اور مطلب یہ ہوگا تکوین اور مکون میں اتحاد ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرح عالم بھی اگرچہ قدیم ہوگا؛ لیکن اس کے مقابلے میں اللہ تعالیٰ کی قدامت اقویٰ و اشد ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہیں بذات خود (کسی اور چیز پر نظر کئے بغیر) اور عالم قدیم ہے مکون اور تکوین میں اتحاد ہونے کے اعتبار سے (حاشیہ ملا عبدالحکیم علی الخیالی: ۹۵)

وَأَنْ لَا يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَىٰ مَكُونًا لِلْأَشْيَاءِ، ضَرُورَةٌ أَنَّهُ لَا مَعْنَىٰ لِلْمَكُونِ إِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ التَّكْوِينُ، وَالتَّكْوِينُ إِذَا كَانَ عَيْنَ الْمَكُونِ لَا يَكُونُ قَائِمًا بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَىٰ، وَأَنْ يَصَحَّ الْقَوْلُ بِأَنَّ خَالِقَ سَوَادٍ هَذَا الْحَجَرِ أَسْوَدُ، وَهَذَا الْحَجَرُ خَالِقٌ لِلْسَّوَادِ، إِذْ لَا مَعْنَىٰ لِلْخَالِقِ وَالْأَسْوَدِ إِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ الْخَلْقُ وَالسَّوَادُ، وَهُمَا وَاحِدٌ فَمَحَلُّهُمَا وَاحِدٌ.

ترجمہ: اور (لازم آئے گی) یہ بات کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکون (خالق) نہ ہو، اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ مکون کے کوئی معنی نہیں اس کے سوا کہ جس کے ساتھ تکوین قائم ہو، اور تکوین جب عین مکون ہوگی تو وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہوگی، اور (لازم آئے گا) اس قول کا صحیح ہونا کہ اس پتھر کی سیاہی کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر سیاہی کا خالق ہے، اس لیے کہ خالق اور اسود کے کوئی معنی نہیں سوائے اس کے کہ جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو اور یہ دونوں ایک ہیں پس ان دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔

چوتھی دلیل **وَأَنْ لَا يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى الْخ:** یہ تکوین اور مکون میں مغایرت کی چوتھی دلیل ہے اور اس کا عطف بھی ”ان یكون المكون“ پر ہے۔ اس دلیل کی وضاحت یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکون ہو تو یہ بھی لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکون اور خالق نہ ہو اس لیے کہ مکون اور خالق اس کو کہتے ہیں جس کے ساتھ تکوین اور خلق قائم ہو۔ اور تکوین و مکون کے ایک ہونے کی صورت میں تکوین اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتی؛ کیوں کہ اگر قائم ہوگی تو تکوین کے عین مکون ہونے کی وجہ سے مکون کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا، اور مکون کا قیام اللہ تعالیٰ کے ساتھ محال ہے؛ کیوں کہ وہ حادث ہے۔ پس تکوین کا قیام بھی اللہ تعالیٰ کے ساتھ محال ہوگا۔ اور جب تکوین اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہوگی؛ تو اللہ تعالیٰ کو خالق و مکون کہنا کیسے صحیح ہوگا؟

فائدہ: تیسری اور چوتھی دلیل میں فرق یہ ہے کہ دونوں میں اللہ تعالیٰ کے خالق نہ ہونے کے لزوم کی وجہیں الگ الگ ہیں۔

پانچویں دلیل: **قوله: وَأَنْ يَصِحَّ الْقَوْلُ بَأَنَّ الْخ:** یہ پانچویں دلیل ہے اور اس کا عطف بھی ”ان یكون المكون“ پر ہے۔

اس دلیل کی وضاحت یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکون ہو تو اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ ”اس پتھر کی سیاہی کا خالق اسود ہے، اور یہ پتھر سیاہی کا خالق ہے“ اس لیے کہ خالق اس کو کہتے ہیں جس کے ساتھ خلق قائم ہو۔ اور اسود اس کو کہتے ہیں جس کے ساتھ سواد (سیاہی) قائم ہو، اور خلق تکوین ہے اور سواد (سیاہی) مکون ہے، پس تکوین اور مکون میں اتحاد ہونے کی وجہ سے خلق اور سواد میں بھی اتحاد ہوگا اور جب یہ دونوں ایک ہوں گے تو ان دونوں کا محل بھی ایک ہوگا اور وہ حجر ہے، پس خلق کا محل ہونے کی وجہ سے جس طرح اس کو سیاہی کا خالق کہہ سکتے ہیں

اسی طرح سواد (سیاہی) کا محل ہونے کی وجہ سے یہ کہنا بھی صحیح ہوگا کہ ”سیاہی کا خالق اسود ہے“

وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا، لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثاله هذه المباحث، ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول ما تكون استحالاته بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز، بل يطلب لكلامه محلا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء.

ترجمہ: اور یہ سب تنبیہ ہے فعل اور مفعول کے باہم مغائر ہونے کے حکم کے ضروری ہونے پر، لیکن عقلمند کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ ان جیسے مباحث میں غور کرے اور علم میں مہارت رکھنے والے علماء اصول کی طرف وہ بات منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدیہی اور ظاہر ہو اس شخص پر جس کے پاس معمولی تمیز ہو، بلکہ تلاش کرے ان کے کلام کے لیے کوئی ایسا محمل جو علماء کے جھگڑے اور عقلاء کے اختلاف کا محل بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

قوله وهذا كله تنبيه الخ: یہاں سے شارح رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تکوین اور مکون میں تغایر کا ہونا بدیہی ہے جس کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں، پس ماقبل میں جو کچھ ذکر کیا گیا وہ دلائل نہیں بلکہ تنبیہات ہیں۔

البتہ اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب تکوین اور مکون میں تغایر کا ہونا بدیہی ہے تو بدیہیات میں تو اختلاف نہیں ہوتا، پھر اس مسئلہ میں امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ جیسے محقق اور راسخ فی العلم کا اختلاف کیوں ہے؟

اس کا جواب شارح (علامہ تفتازانی) آگے اپنے قول ”لكنه ينبغي للعاقل الخ“ سے دے رہے ہیں کہ اس جیسے مباحث میں (جو مانند بدیہیات کے ہیں، جن میں اختلاف کو عقل مستبعد سمجھتی ہے) عقلمند آدمی کے لیے مناسب ہے کہ غور و فکر سے کام لے اور راسخ فی العلم علماء کی طرف ایسی بات منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدیہی ہو اور جو معمولی سوجھ بوجھ رکھنے والے پر بھی ظاہر ہو، بلکہ ان کے کلام کا کوئی ایسا محمل (مفہوم و مصداق) تلاش کرے جو علماء اور عقلاء کے درمیان محل اختلاف بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

فإن من قال: ”التكوین عین المكون“ أراد أن الفاعل إذا فعل شيئا فليس ههنا إلا الفاعل والمفعول، وأمّا المعنى الذى يُعبر عنه بالتكوين والإيجاد ونحو ذلك، فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس أمراً مُحققاً مغايراً للمفعول في الخارج، ولم يُرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون لِتَلَزَمَ المُحَالَاتُ.

ترجمہ: اس لیے کہ جن لوگوں نے کہا ہے کہ: تکوین عین مکون ہے، تو انہوں نے ارادہ کیا ہے اس بات کا کہ فاعل جب کوئی کام کرتا ہے تو وہاں نہیں ہوتا ہے مگر فاعل اور مفعول، بہر حال وہ معنی جس کو تعبیر کیا جاتا ہے تکوین اور ایجاد اور اس جیسے الفاظ سے، تو وہ امر اعتباری ہے، جس کا ذہن میں وجود ہوتا ہے فاعل کی نسبت کرنے سے مفعول کی طرف، اور وہ ایسا امر محقق نہیں ہے جو مفعول کے علاوہ ہو خارج میں، اور انہوں نے ارادہ نہیں کیا ہے اس بات کا کہ تکوین کا مفہوم بعینہ مکون کا مفہوم ہے، تاکہ محالات لازم آئیں۔

تنبیہ: اس عبارت کی تشریح اگلی عبارت کی تشریح کے ساتھ ہے۔

وهذا كما يُقال: "إِنَّ الوجودَ عَيْنُ الماهيةِ في الخارج" بمعنى أَنَّهُ ليس في الخارج للماهية تحققٌ، ولِعَارِضِهَا المسمَّى بالوجود تحققٌ آخرٌ حتَّى يَجْتَمَعَ اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد، بل الماهية إذا كانت فكونُها هو وجودُها لكنهما متغايران في العقل بمعنى أَنَّ لِلْعَقْلِ أَنْ يُلَاحِظَ الماهيةَ دون الوجودِ، وبالعكس.

ترجمہ: اور یہ (ایسا ہی ہے) جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ وجود عین ماہیت ہے خارج میں بایں معنی کہ نہیں ہے خارج میں ماہیت کے لیے کوئی تحقق اور اس کے عارض کے لیے جو وجود سے موسوم ہے دوسرا تحقق؛ تاکہ دونوں جمع ہوں قابل اور مقبول مثلاً: جسم اور اس کی سیاہی کے جمع ہونے کی طرح، بلکہ ماہیت جب وہ متحقق ہوتی ہے تو اس کا تحقق وہی اس کا وجود ہے؛ لیکن دونوں مختلف ہیں عقل (کے تصور) میں بایں معنی کہ عقل کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ ماہیت کا تصور کرے نہ کہ وجود، کا اور اس کے برعکس۔

مکون و تکوین کے ایک ہونے کا مطلب قولہ فإن من قال: التکوین الخ: یہاں سے شارح رحمہ اللہ حضرت امام اشعری رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ پیش کر رہے ہیں اور تکوین کو عین مکون کہنے کا مناسب مطلب بیان کر رہے ہیں، جس کی توضیح یہ ہے کہ جو لوگ تکوین کو عین مکون کہتے ہیں ان کی مراد یہ نہیں ہے کہ دونوں کا مفہوم بالکل ایک ہے تاکہ وہ محالات لازم آئیں جو اوپر مذکور ہوئے، بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ فاعل جب کوئی عمل کرتا ہے تو ظاہر اور خارج میں نہیں ہوتا ہے مگر فاعل اور مفعول، اور بہر حال وہ معنی جس کو تکوین اور ایجاد وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ امر اعتباری ہے جو ذہن میں حاصل ہوتا ہے فاعل کی نسبت مفعول کی طرف کرنے سے، اور وہ کوئی ایسا امر محقق نہیں ہے جو خارج میں مفعول کے علاوہ ہو۔

مذکورہ معنی کی تائید: و هذا كما يقال ارج: اور یہ (یعنی تکوین کو عین مکون کہنا) ایسا ہی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ”وجود عین ماہیت ہے خارج میں“ جس کے معنی یہ ہیں کہ ایسا نہیں کہ خارج میں ماہیت کے لیے الگ تحقق ہو اور اس کے عارض کے لیے جو وجود کے نام سے موسوم ہے دوسرا تحقق ہو اور پھر وہ دونوں اس طرح مجتمع اور موجود ہوں جس طرح قابل اور مقبول مثلاً جسم اور اس کی سیاہی مجتمع اور ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں، بلکہ ماہیت جب نیست سے ہست ہوتی ہے یعنی جب اس کا خارج میں حدوث اور تحقق ہوتا ہے تو اس کا حدوث و تحقق ہی اس کا وجود ہے، لیکن دونوں کا مفہوم چوں کہ الگ الگ ہے (ماہیت کہتے ہیں: مابہ الشی ہو ہو کو، اور وجود کہتے ہیں، خارج میں متحقق اور ثابت ہونے کو) اس لیے ذہن میں دونوں جدا ہو سکتے ہیں یعنی عقل کے لیے یہ ممکن ہے کہ ایک کا تصور کرے اور دوسرے کا نہ کرے مثلاً ماہیت کا کرے اور وجود کو چھوڑ دے یا وجود کا کرے اور ماہیت کا نہ کرے۔

قوله: بل الماهية إذا كانت الخ: اس عبارت کا مطلب یہ ہے ماہیت کو جب تک وجود نامی صفت عارض نہیں ہوتی اس وقت تک وہ ایک مبہم شی ہوتی ہے اور اس کا خارج میں کوئی ثبوت اور تحقق نہیں ہوتا، بلکہ اس کا ثبوت و تحقق اس وقت ہوتا ہے جب وجود کی صفت اس کو حاصل ہو جاتی ہے، پس وجود کو عین ماہیت کہنے کا مطلب یہ ہے کہ خارج میں ثبوت اور تحقق کے اعتبار سے دونوں ایک ہیں، ایسا نہیں ہے کہ ماہیت کا تحقق الگ ہو اور وجود کا الگ، پھر دونوں ایک ساتھ جمع ہو جاتے ہوں جس طرح جسم اور اس کی سیاہی ایک ساتھ جمع ہوتے ہیں، ان مراد الشیخ من العینة ان الوجود والمہیة لیس لكل واحد منهما هو یتان ممتازتان یقوم احدهما بالآخری كالجسم والسواد (المراس: ۱۶۲)

لیکن ذہن میں دونوں جدا ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ عقل ایک کا تصور کرے اور دوسرے کا نہ کرے کیوں کہ مفہوم دونوں کا الگ الگ ہے، ماہیت کہتے ہیں مابہ الشی ہو ہو کو اور وجود کہتے ہیں کسی شی کے خارج میں متحقق اور ثابت ہونے کو۔

فلا یتیم إبطالُ هذا الرأي إلا بإثبات أن تكون الأشياء وصدورها عن الباری تعالیٰ یتوقف علی صفة حقیقیة قائمة بالذات مغایرة للقدرة والإرادة. والتحقیق أن تعلق القدرة علی وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نُسبَ إلى القدرة یسمى إبداعاً له، وإذا نُسبَ إلى القادر یسمى الخلق والتکوین ونحو ذلك، فحقیقته کون الذات بحيث تعلق قدرته بوجود

المقدور لوقته، ثم تتحقق بحسب خصوصیات المقدورات خصوصیات الأفعال كالتصوير والترزيق والإحياء والإماتة وغير ذلك إلى مالا يكاد يتناهى.

ترجمہ: پس اس رائے کا ابطال تام نہیں ہوگا مگر اس بات کو ثابت کرنے سے کہ اشیاء کا وجود اور ان کا باری تعالیٰ سے صدور موقوف ہے ایک ایسی صفت حقیقیہ پر جو (اللہ تعالیٰ کی) ذات کے ساتھ قائم ہے اور جو قدرت اور ارادہ کے علاوہ ہے اور تحقیق یہ ہے کہ قدرت کا تعلق ارادے کے موافق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے موجود ہونے کے وقت میں جب اس کی نسبت کی جاتی ہے قدرت کی طرف تو اس کا نام رکھا جاتا ہے مقدور کا ایجاد۔ اور جب اس کی نسبت کی جاتی ہے قادر کی طرف تو اس کا نام رکھا جاتا ہے خلق اور تکوین اور اس کے مثل۔

پس اس کی حقیقت ذات کا اس طور پر ہونا ہے کہ اس کی قدرت مقدور کے وجود کے ساتھ متعلق ہو جائے اس کے وقت میں، پھر مقدورات کی خصوصیات کے اعتبار سے خاص خاص افعال متحقق ہوتے ہیں جیسے تصویر، اور ترزیق اور احياء، اور امات، اور اس کے علاوہ اس حد تک جو ختم ہونے کے قریب نہیں ہے۔

قولہ: فلا يتم ابطال هذا الرأي الخ: یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ امام اشعری رحمہ اللہ کی مراد تکوین کو عین مکون کہنے سے یہ ہے کہ تکوین امر اعتباری ہے تو اوپر جو دلائل پیش کئے گئے تکوین اور مکون میں مغایرت ہونے پر، ان سے یہ مذہب باطل نہیں ہو سکتا، کیوں کہ ان دلائل سے تو صرف مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ثابت ہوتا ہے اور حضرت اشعری رحمہ اللہ اس کے منکر نہیں ہیں، بلکہ ان کے مذہب کو باطل کرنے کیلئے یہ ثابت کرنا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ سے اشیاء کا صدور ایک ایسی حقیقی صفت پر موقوف ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور وہ قدرت و ارادہ کے علاوہ ہے۔

حالاں کہ تحقیق یہ ہے کہ ارادہ خداوندی کے موافق قدرت کا جو تعلق ہوتا ہے مقدورات کے اپنے اپنے وقت میں وجود پزیر ہونے کے ساتھ، جب اس کی نسبت قدرت کی طرف کی جاتی ہے تو اس کو ایجاب کہتے ہیں۔ اور جب اس کی نسبت قادر کی طرف کی جاتی ہے تو اس کا خلق اور تکوین وغیرہ تام رکھا جاتا ہے، پس تکوین کی حقیقت ذات باری تعالیٰ کا اس طور پر ہونا ہے کہ اس کی قدرت مقدور کے اپنے وقت میں وجود پزیر ہونے کے ساتھ متعلق ہو جائے۔

پھر خاص خاص مقدورات کے اعتبار سے خاص خاص افعال متحقق ہوتے ہیں، جیسے: تصویر، ترزیق احياء،

امامت وغیرہ جو ختم ہونے کے قریب نہیں ہیں یعنی جن کو شمار نہیں کر سکتے، اس لیے کہ: کل یوم ہوفی شان ہر وقت وہ کسی نہ کسی کام میں ہوتے ہیں۔

قولہ: یسمی ایجابالہ: یعنی ارادہ خداوندی کے موافق جب قدرت کا تعلق مقدرات کے وجود سے ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی قدرت چوں کہ قدرتِ تامہ ہے اس لیے مقدرات کا وجود اس وقت ضروری ہو جاتا ہے اس واسطے قدرت کے اعتبار سے اس تعلق کا نام ایجاب رکھا جاتا ہے یعنی قدرت کا مقدر کے وجود کو واجب اور لازم کر دینا۔
فائدہ: شرح عقائد کے مطبوعہ و مخطوطہ نسخوں کے اندر یہ لفظ ایجابالہ کے بجائے ایجادالہ ہے جس کا مفہوم ظاہر ہے، لیکن النہر اس وغیرہ میں ”ایجابالہ“ ہے جس کا مطلب اوپر بیان کیا گیا۔

قولہ فحقیقۃ کون الذات الخ: اس عبارت سے مقصود ایک اعتراض کا جواب دینا ہے، اعتراض یہ ہے کہ اگر آپ کی یہ بات مان لی جائے کہ تکوین نام ہے قدرت کے متعلق ہونے کا مکون کے وجود کے ساتھ تو اس صورت میں تکوین قدرت کی صفت ہوگی، نہ کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی، پس اس کو اللہ تعالیٰ کی صفت کہنا کیسے صحیح ہوگا؟
جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ تعبیر تسامح پر مبنی ہے، تکوین کی حقیقت اصل میں ذاتِ باری تعالیٰ کا اس طور پر ہونا ہے کہ اس کی قدرت مقدر کے وجود کے ساتھ متعلق ہو جائے اس کے وجود کے وقت میں۔

وَأَمَّا كَوْنُ كُلِّ مِنْ ذَلِكَ صِفَةً حَقِيقَةً أَزَلِيَّةً فِيمَا تَفَرَّدَ بِهِ بَعْضُ عُلَمَاءِ مَاورَاءَ النَّهْرِ، وَفِيهِ تَكْثِيرٌ لِلْقَدَمَاءِ جِدًّا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَغَايِرَةً، وَالْأَقْرَبُ مَازَهَبُ إِلَيْهِ الْمُحَقِّقُونَ مِنْهُمْ، وَهُوَ أَنَّ مَرْجِعَ الْكُلِّ إِلَى التَّكْوِينِ فَإِنَّهُ إِنْ تَعَلَّقَ بِالْحَيَاةِ يُسَمَّى أَحْيَاءً، وَبِالْمَوْتِ إِمَاتَةً وَبِالصُّورَةِ تَصْوِيرًا، وَبِالرِّزْقِ تَرْزِيقًا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، فَالْكُلُّ تَكْوِينٌ وَإِنَّمَا الْخُصُوصُ بِخُصُوصِيَةِ التَّعْلَقَاتِ.

ترجمہ: اور بہر حال ان میں سے ہر ایک کا صفتِ حقیقیہ ازلیہ ہونا تو یہ ایسی بات ہے جس کے ساتھ علماء ماوراء النہر میں سے بعض متفرد ہیں، اور اس میں قدماء کی بہت تکثیر ہے اگرچہ وہ باہم متغایر نہ ہوں، اور (توحید کے) زیادہ قریب وہ بات ہے جس کی طرف ان میں سے محققین گئے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ سب کی اصل تکوین ہے، پھر بے شک اگر وہ حیات سے متعلق ہوتی ہے تو اس کا احیاء نام رکھا جاتا ہے، اور (اگر وہ) موت سے متعلق ہوتی ہے تو اس کا امات نام رکھا جاتا ہے۔ اور (اگر وہ) صورت سے متعلق ہوتی ہے تو تصویر، اور رزق سے متعلق ہوتی ہے تو ترزیق (نام رکھا جاتا ہے) وغیرہ، پس سب تکوین ہے، اور بے شک خاص خاص ناموں کے ساتھ مخصوص ہونا تعلقات کی

خصوصیت کی وجہ سے ہے۔

بعض ماتریدیہ کا مذہب: وَأَمَّا كُونُ كُلِّ ذَلِكَ صِفَةً لِّلْخ: ماقبل میں تکوین کے بارے میں ماتریدیہ کا جو مذہب بیان کیا گیا کہ تکوین صفتِ حقیقیہ ازلیہ ہے اور صفتِ واحدہ ہے، اور تصویر، ترزیق، احیاء، امات و غیرہ یہ سب اسی کی مختلف شکلیں اور مختلف اعتبار سے مختلف نام ہیں۔ یہ مذہب جمہور ماتریدیہ اور محققین کا ہے اور بعض ماتریدیہ کا مذہب یہ ہے کہ تکوین کی طرح تصویر، ترزیق، احیاء، امات و غیرہ بھی صفاتِ حقیقیہ ازلیہ ہیں۔

شارح رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں پہلے تو ماتریدیہ اور اشاعرہ کا اختلاف ذکر کر کے اشاعرہ کے مذہب کو رائج قرار دیا، اور اب بعض ماتریدیہ کے مذہب کو ذکر کر کے اس کے مقابلے میں جمہور اور محققین ماتریدیہ کے مذہب کا رائج ہونا بیان فرماتے ہیں۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ تصویر، ترزیق، احیاء، امات و غیرہ صفاتِ افعال میں سے ہر ایک کا صفتِ حقیقیہ ازلیہ ہونا بعض علماء و راء انہر (یعنی بعض ماتریدیہ) کا مذہب ہے اور یہ سب اگرچہ باہم، متغائر نہ ہوں لیکن پھر بھی اس میں قدماء کی بہت زیادہ تکثیر ہے جو توحید کے مناسب نہیں ہے، ان کے مقابلے میں محققین ماتریدیہ کا مذہب اقرب الی الصواب اور توحید کے زیادہ لائق ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ان سب میں اصل تکوین ہے اور اس کا تعلق اگر حیوۃ کے ساتھ ہوتا ہے تو اس کا نام احیاء رکھا جاتا ہے۔ اور موت کے ساتھ ہوتا ہے تو امات، اور صورت کے ساتھ ہوتا ہے تو تصویر اور رزق کے ساتھ ہوتا ہے تو ترزیق نام رکھا جاتا ہے وغیرہ، پس سب تکوین ہی ہے اسی کا مختلف چیزوں کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے مخصوص مخصوص ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔

(وَالْإِرَادَةُ صِفَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى أَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بَذَاتِهِ) كَرَّرَ ذَلِكَ تَاكِيدًا وَ تَحْقِيقًا لِإِثْبَاتِ صِفَةِ قَدِيمَةِ اللَّهِ تَعَالَى تَقْتَضِي تَخْصِيصِ الْمَكُونَاتِ بِوَجْهِ دُونَ وَجْهِ وَفِي وَقْتٍ دُونَ وَقْتٍ، لَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَسَفَةُ مِنْ أَنَّهُ تَعَالَى مُوَجِّبٌ بِالذَّاتِ، لِأَفَاعِلٍ بِالْإِرَادَةِ وَالْإِخْتِيَارِ، وَالنَّجَارِيَّةِ مِنْ أَنَّهُ مَرِيدٌ بَذَاتِهِ، لَا بِصِفَتِهِ، وَبَعْضُ الْمُعْتَزَلَةِ مِنْ أَنَّهُ مَرِيدٌ بِإِرَادَةِ حَادِثَةٍ لَا فِي مَحَلٍّ، وَالْكَرَامِيَّةِ مِنْ أَنَّ إِرَادَتَهُ حَادِثَةٌ فِي ذَاتِهِ.

ترجمہ: اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اس کو مکرر ذکر کیا تاکہ اس کے لیے اور اللہ تعالیٰ کے لیے ایک ایسی صفتِ قدیمہ کے اثبات کی تحقیق کے لیے جو تقاضا کرتی ہے مکونات کو خاص

کرنے کا کسی وجہ کو چھوڑ کر کسی وجہ کے ساتھ۔ اور کسی وقت کو چھوڑ کر کسی وقت میں (موجود ہونے کے ساتھ)، ایسا نہیں ہے جیسا کہ (فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے، نہ کہ اپنے ارادہ و اختیار سے کرنے والا، اور (ایسا بھی نہیں ہے جیسا کہ) نجاریہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ارادہ کرنے والا ہے اپنی ذات سے نہ کہ اپنی صفت سے، اور بعض معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ارادہ والا ہے اس ارادے کے ذریعہ جو حادث ہے (اور) وہ کسی محل میں نہیں ہے (بلکہ بذات خود قائم ہے)۔ اور کرامیہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ حادث ہے اس کی ذات کے اندر۔

صفت ارادہ کا بیان: **و الإرادة صفة أزلية لله تعالى**: جن تین صفات کو ماتن رحمہ اللہ نے مکرر بیان فرمایا ہے ان میں سے دو (کلام اور تکوین) کا بیان پورا ہو چکا، اب تیسری صفت ارادہ کو بیان فرماتے ہیں۔

فائدہ: ارادہ سے متعلق کچھ باتیں صفحہ ۳۳۰ پر گزر چکی ہیں ان پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے،

قولہ: **كرر ذلك تأكيداً وتحقیقاً**: یعنی ارادہ کا صفت ازلیہ ہونا اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہونا ماقبل میں (صفات کی بحث کے آغاز میں) معلوم ہو چکا ہے پھر بھی ماتن رحمہ اللہ نے اس جگہ اس کو مکرر بیان فرمایا، اس سے مقصد تاکید اور تحقیق ہے۔

ارادہ کی تعریف و تحقیق: **وتحقیقاً لإثبات صفة قديمة الخ**: اس سے شارح رحمہ اللہ صفت ارادہ کی تعریف اور اس کے ثبوت کی دلیل کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں، جس کی وضاحت یہ ہے کہ صفت قدرت کا تعلق تمام ممکنات کے وجود و عدم اور ان کی تمام صفات و کیفیات، الوان و اشکال اور تمام زمانوں اور اوقات کے ساتھ یکساں ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو سب پر قدرت ہے اور اس کے اعتبار سے سب برابر ہے، لہذا ممکنات کے وجود کو عدم پر ترجیح دینے کے لیے، اسی طرح تمام صفات و کیفیات، الوان، اشکال اور تمام اوقات و ازمان میں سے بعض کو چھوڑ کر بعض کے ساتھ ممکنات کے وجود کو خاص کرنے کے لیے کسی مرنج اور مخلص کا ہونا ضروری ہے، پس جس صفت کے ذریعہ یہ ترجیح و تخصیص عمل میں آتی ہے اسی کا نام ارادہ ہے۔

پس ارادہ وہ صفت ہے جو تقاضا کرتی ہے صفات و کیفیات اور الوان و اشکال میں سے بعض کو چھوڑ کر بعض کے ساتھ ممکنات کو خاص کرنے اور اوقات میں سے بعض کو چھوڑ کر بعض کے اندر ممکنات کو پیدا کرنے کا۔

فائدہ: شارح کے قول ”فی وقت دون وقت“ سے پہلے ایجاد کا لفظ مقدر ہے: ای و ایجادھا فی

وقت دون وقت۔

فلاسفہ کا مذہب: لا کما یزعم الفلاسفة: صفت ارادہ کے بارے میں اہل حق کا مذہب بیان کرنے کے بعد اب ان مذاہب کی تردید کر رہے ہیں جو اہل حق کے خلاف ہیں۔ جن میں پہلا مذہب فلاسفہ کا ہے یہ لوگ صفت ارادہ کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہیں نہ کہ فاعل بالارادہ، یعنی اللہ تعالیٰ سے کوئی فعل اس کے قصد و اختیار سے صادر نہیں ہوتا، بلکہ صدور فعل اس کی ذات کا مقتضی ہے اور ذات باری تعالیٰ کیلئے وہ واجب و لازم ہے جس طرح آگ اپنے قصد و اختیار سے کسی چیز کو نہیں جلاتی، بلکہ جلانے کا عمل اس سے خود بخود صادر ہوتا ہے۔

نچاریہ کا مذہب: دوسرا مذہب نچاریہ کا ہے، یہ محمد بن حنین نجار کے متبعین کا لقب ہے یہ لوگ ارادہ کو عین ذات مانتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید ہیں اپنی ذات سے نہ کہ اپنی صفت سے، یعنی ارادہ عین ذات ہے۔ بعض معتزلہ کا مذہب: تیسرا مذہب بعض معتزلہ (ابوعلی الجبائی اور عبد الجبار) کا ہے جو اللہ تعالیٰ کیلئے صفت ارادہ کو مانتے ہیں لیکن اس کو حادث کہتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں وہ نہ تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے نہ اس کے علاوہ کے ساتھ، بلکہ وہ بذات خود قائم ہے، ”حادثة لافیه محل“ کا یہی مطلب ہے، اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہو تو حادث کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا جو محال ہے، اور اگر اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہو تو غیر اللہ کا اللہ تعالیٰ کی صفت کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔ کرامیہ کا مذہب: چوتھا مذہب کرامیہ کا ہے یہ صفت ارادہ کو حادث کہتے ہیں اور اس کے باوجود اس کو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم مانتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک حادث کا قیام اللہ تعالیٰ کے ساتھ محال نہیں ہے۔

والدلیل علی ما ذکرنا: الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة والمشیئة لله تعالیٰ مع القطع بلزوم قیام صفة الشیء به، وامتناع قیام الحوادث بذاته تعالیٰ، وأیضا نظام العالم ووجوده علی الوجه الأوفقی الأصلح دلیل علی کون صانعہ قادراً مختاراً، وكذا حلوله، إذ لو كان صانعہ موجِباً بالذات لزم قَدَمه، ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة.

ترجمہ: اور اس پر دلیل جو ہم نے ذکر کی وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لیے صفت ارادہ اور مشیت کے اثبات کو صاف صاف بیان کرنے والی ہیں، کسی شی کی صفت کا اس شی کے ساتھ قیام لازم ہونے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے

ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کے قطعی ہونے کے ساتھ۔

اور نیز عالم کا نظام اور اس کا موجود ہونا (عقل و حکمت کے) زیادہ موافق اور زیادہ درست طریقے پر دلیل ہے اس کے صانع کے قادر اور باختیار ہونے پر۔ اور اسی طرح عالم کا حادث ہونا (بھی دلیل ہے صانع کے قادر و باختیار ہونے پر) اس لیے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہوتا تو اس کا قدیم ہونا ضروری ہوتا، معلول کے اپنی علت موجبہ سے مختلف ہونے کے محال ہونے کے ضروری ہونے کی وجہ سے۔

صفت ارادہ کی پہلی دلیل: والدلیل علی ما ذکرنا الآيات الناطقة الخ: یہاں سے شارح رحمہ اللہ ارادہ کے صفت ازلیہ اور قائم بذاتہ تعالیٰ ہونے پر چند دلائل پیش کر رہے ہیں جن میں پہلی دلیل تو وہ آیات ہیں جن میں ارادہ و مشیت کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے جس سے ان دونوں کا صفت ہونا معلوم ہوتا ہے، جیسے (يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ) (الروم: ۵۴) (إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ) (المائدہ: ۲)۔

اور صفت شئی کا شئی کے ساتھ قیام لازم اور ضروری ہوتا ہے، لہذا صفت ارادہ بھی اللہ تعالیٰ کے ساتھ ضرور قائم ہوگی، اور جب وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگی تو لامحالہ ازلی اور قدیم ہوگی کیوں کہ حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ محال ہے۔

دوسری دلیل: وایضا نظام العالم الخ: یہ دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عالم کا نظام اور اس کا وجود اس طور پر جو حکمت کے زیادہ موافق اور خرابی سے زیادہ دور ہے یہ بھی دلیل ہے صانع عالم کے قادر و مختار ہونے پر؛ کیوں کہ قصد و اختیار اور قدرت و ارادہ کے بغیر کوئی کسی ایک چیز کا بھی موجد و صانع نہیں ہو سکتا، تو جو کل کائنات اور جمع مخلوقات کا صانع اور خالق ہے وہ کیسے ان صفات سے خالی اور عاری ہو سکتا ہے؟

تیسری دلیل: وکذا حدوثه الخ: یہ اللہ تعالیٰ کے باختیار و صاحب ارادہ ہونے پر تیسری دلیل ہے، جس کی وضاحت یہ ہے کہ جس سے کوئی فعل اس کے قصد و ارادہ سے صادر ہوتا ہے اس کو فاعل مختار کہتے ہیں، اور جس سے کوئی فعل بلا ارادہ صادر ہو تو اس کو موجب بالذات، یا علت موجبہ کہتے ہیں، جیسے: آگ سے احراق (جلانے) کا عمل اس کے ارادہ کے بغیر ہوتا ہے، لہذا آگ احراق کے لیے علت موجبہ ہے، اور علت موجبہ سے معلول کا مختلف نہیں ہو سکتا، یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ علت موجبہ موجود ہو اور اس کا معلول موجود نہ ہو، بلکہ جب سے علت موجبہ ہوگی اسی وقت سے اس کا معلول بھی ہوگا۔

اس کے بعد دلیل کی تقریر یہ ہے کہ عالم حادث ہے، پس اس کا حادث ہونا یہ بھی دلیل ہے اس کے صانع کے مختار ہونے پر، کیوں کہ اگر صانع مختار نہ ہو، بلکہ موجب بالذات اور علتِ موجبہ ہو یعنی عالم کا صدور اس سے بلا ارادہ ہوا ہو، تو چوں کہ علتِ موجبہ سے معلول کا تخلف محال ہے لہذا صانع کے قدیم اور ازلی ہونے کی وجہ سے عالم کا ازلی اور قدیم ہونا لازم آئے گا جو محال اور باطل ہے۔

(وَرُيُوءُ اللّٰهِ تَعَالٰی) بمعنی الانکشاف التام بالبصر، وهو معنی اثبات الشیء کما هو بحاسة البصر، وذلك اِنَّا اِذَا نَظَرْنَا اِلَى الْبَدَنِ ثُمَّ اَغْمَضْنَا الْعَيْنَ فَلَا خَفَاءَ فِیْ اَلّٰهِ وَاِنْ كَانَ مِنْكُشْفًا لِّدُنْيَا فِی الْحَالَتَيْنِ لَكِنْ اِنْكِشَافُهُ حَالَ النَّظَرِ اِلَيْهِ اَتَمُّ وَاَكْمَلُ، وَلَنَا بِالنِّسْبَةِ اِلَيْهِ حِيْنَئِذٍ حَالَةٌ مَّخْصُوصَةٌ هِی الْمَسْمَاةُ بِالرُّيُوءِ. (جائزۃ فی العقل) بمعنی اَنَّ الْعَقْلَ اِذَا خُلِيَ وَنَفْسُهُ لَمْ یَحْكَمْ بِامْتِنَاعِ رُيُوءِهِ مَا لَمْ یَقُمْ لَهُ بَرَهَانٌ عَلٰی ذَلِكَ، مَعَ اَنَّ الْاَصْلَ عَدَمُهُ، وَهَذَا الْقَدْرُ ضَرُورِیٌّ، فَمَنْ ادَّعٰی الْاِمْتِنَاعَ فَعَلِیْهِ الْبَیَانُ.

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کی رویت جو آنکھ سے پورے طور پر منکشف ہو جانے کے معنی میں ہے اور یہی ”اثبات الشیء کما هو بحاسة البصر“ (کسی شیء کو اس طرح ثابت کرنا جس طرح وہ نفس الامر میں ہے حاتمہ بصر کے ذریعہ) کے معنی ہیں، اور یہ بایں طور پر کہ جب ہم چودھویں رات کے چاند کو دیکھتے ہیں پھر ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ وہ اگرچہ منکشف ہوتا ہے ہمارے پاس دونوں حالتوں میں، لیکن اس کا انکشاف اس کی طرف نظر کرنے کی حالت میں زیادہ کامل و مکمل ہوتا ہے اور اس کے اعتبار سے اس وقت ہم کو ایک مخصوص حالت حاصل ہوتی ہے وہی رویت سے موسوم ہے، جائز ہے عقل (کے حکم) میں، بایں معنی عقل کو جب چھوڑ دیا جائے اس کے نفس کے ساتھ تو وہ اللہ تعالیٰ کی رویت کے محال ہونے کا حکم نہیں لگائے گی جب تک کہ اس پر کوئی دلیل قائم نہ ہو اس کے پاس، باوجود اس کے کہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے، اور اتنی بات ضروری ہے پس جو دعویٰ کرے محال ہونے کا تو اس پر دلیل پیش کرنا لازم ہے۔

لغات: خَفَاء: بفتح الخاء: پوشیدگی، وبکسر الفاء: پردہ، غلاف، چادر۔ اِذَا خُلِيَ وَنَفْسُهُ: جب اس کو اس کی طبیعت اور فطرت پر چھوڑ دیا جائے۔

﴿رویت باری تعالیٰ کا بیان﴾

ورؤية الله تعالى: یہاں سے رویت باری تعالیٰ کا بیان شروع ہو رہا ہے، جاننا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت (دیدار) اہل سنت والجماعت کے نزدیک عقلاً ممکن ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو دیکھا جاسکتا ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی، لیکن دنیا میں اس کا وقوع شرعاً ممتنع ہے یعنی شرعی دلیل کی وجہ سے دنیا میں اس کا وقوع نہیں ہو سکتا۔

حضرت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں: حضرت موسیٰ علیہ السلام کا دیدار کی درخواست کرنا دنیا میں اس کے امکان عقلی پر اور حق تعالیٰ کا جواب امتناع شرعی پر دلیل ہے۔ اور یہی مذہب ہے اہل سنت والجماعت کا اور حدیث صحیح و صریح بھی اس باب میں وارد ہوئی ہے کما رواہ مسلم والترمذی وقال حدیث حسن صحیح، ولفظ المسلم "لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ حَتَّى يَمُوتَ" (بیان القرآن: ۴/۴۱)

البتہ آخرت میں اس کا وقوع ہوگا جیسا کہ نصوص قطعیہ (آیات قرآنیہ و احادیث متواترہ) سے یہ بات

ثابت ہے اور پوری امت اس پر متفق ہے۔ سوائے معتزلہ و خوارج اور بعض مرجعہ کے (۱)

(۱) قال الشيخ محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النواوي (۶۳۱-۶۷۶) اعلم أن مذهب أهل السنة باجمعهم أن رؤية الله تعالى ممكنة غير مستحيلة عقلاً، وأجمعوا أيضاً على وقوعها في الآخرة، وأن المؤمنين يرون الله تعالى دون الكافرين، وزعمت طائفة من أهل البدع: المعتزلة، والخوارج، وبعض المرجئة: أن الله تعالى لا يراه أحد من خلقه، وأن رؤيته مستحيلة عقلاً، وهذا الذي قالوه خطأ صريح، وجهل قبيح، وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع الصحابة فمن بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة للمؤمنين، ورواها نحو من عشرين صحابياً عن رسول الله ﷺ، وآيات القرآن فيها مشهورة، واعتراضات المبتدعة عليها لها أجوبة مشهورة في كتب المتكلمين من أهل السنة، وكذلك باقي شبههم، وهي مستقصاة في كتب الكلام، وليس بنا ضرورة إلى ذكرها هنا.

وأما رؤية الله تعالى في الدنيا فقد قدمنا أنها ممكنة، ولكن الجمهور من السلف والخلف من المتكلمين وغيرهم أنها لا تقع في الدنيا، وحكى الإمام أبو القاسم القشيري في رسالته المعروفة، عن الإمام أبي بكر بن لورك، أنه حكى فيها قولين للإمام أبي الحسن الأشعري أحدهما: وقوعها، والثاني: لا تقع.

ثم مذهب أهل الحق أن الرؤية قوة يجعلها الله تعالى في خلقه، ولا يشترط فيها اتصال الأشعة، ولا مقابلة المرئي، ولا غير ذلك، لكن جرت العادة في رؤية بعضنا بعضاً بوجود ذلك على جهة الاتفاق لا على سبيل الاشتراط، وقد قرأنا متنا المتكلمون ذلك بدلالة الجلية، ولا يلزم من رؤية الله تعالى إثبات جهة، تعالى عن ذلك، بل يراه المؤمنون لا في جهة كما يعلمونه، لا في جهة والله اعلم، (شرح مسلم للنواوي ۹/۹۹)

قال الحافظ ابن حجر: وأدلة السمع طائفة بوقوع ذلك (أي: الرؤية) في الآخرة لأهل الإيمان دون غيرهم، ومنع ذلك في الدنيا إلا أنه اختلف في نبينا ﷺ وما ذكره من الفرق بين الدنيا والآخرة: "أن أبصار =

رویت کی تفسیر: قولہ: بمعنی الانکشاف التام بالبصر: یہ رویت کی تفسیر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ رویت کہتے ہیں کسی شئی کے حاسہ بصر (آنکھ) کے ذریعہ پورے طور پر منکشف اور واضح ہو جانے کو، اس میں بالبصر کی قید سے اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ یہاں پر رویت سے مراد رویت بصری ہے (یعنی آنکھ سے دیکھنا) نہ کہ رویت قلبی، کیوں کہ اس کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

دوسری تفسیر قولہ: وهو معنی اثبات الشی الخ: بعض نے رویت کی تفسیر کی ہے: ”اثبات الشی کما هو بحاسة البصر“ اس میں اثبات کے معنی: إدراك کون الشی ثابتاً کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ رویت کہتے ہیں: حاسہ بصر کے ذریعہ کسی شئی کے ثابت ہونے کو اس طور پر جان لینا جس طرح وہ نفس الامر میں موجود ہے۔ اس تفسیر کے بارے میں شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا مفہوم بھی وہی ہے جو پہلی تفسیر کا ہے صرف الفاظ و تعبیر کا فرق ہے۔

فائدہ: اس جگہ اس پر بحث ہوئی ہے کہ ماتن رحمہ اللہ کے قول ”رؤية الله تعالى الخ“ میں لفظ رویت مصدر مجہول ہے یا معروف؟ پہلی صورت میں معنی ہوں گے: اللہ تعالیٰ کا مرئی ہونا یعنی دکھائی دینا، اس صورت میں کوئی لفظ محذوف ماننے کی ضرورت نہیں، اور دوسری صورت میں رویت کی اضافت مفعول کی طرف ہوگی اور فاعل محذوف ہوگا، تقدیر عبارت یہ ہے: ”رؤيتنا الله تعالى الخ یعنی ہمارا اللہ تعالیٰ کو دیکھنا۔“

اس سلسلے میں یہ بات ذہن میں رہے کہ رویت کی پہلی تفسیر (الانکشاف التام بالبصر) یہ رویت کے مصدر مجہول ہونے پر دال ہے کیوں کہ انکشاف مصدر مجہول کا ترجمہ ہے، اور دوسری تفسیر (اثبات الشی کما هو بحاسة البصر) یہ مصدر معروف ہونے پر دال ہے، کیوں کہ اس میں اثبات کا لفظ ہے جس کے معنی ادراک

— أهل الدنيا فانية، وأبصارهم في الآخرة باقية“ جيد، ولكن لا يمنع تخصيص ذلك بمن ثبت وقوعه له، اهـ (فتح

الباری: ۵۰۵/۱۳ کتاب التوحید باب قولہ تعالیٰ: وجوه يومئذ ناضرة)

وقال الشيخ العلامة شبیر احمد عثمانی (۱۳۰۵-۱۳۶۹):

وقد اطل الحافظ الاوحد المتكلم محمد بن أبي بكر القيم رحمه الله تعالى في إثبات رؤيته يوم القيامة في كتابه (حادی الأرواح إلى بلاد الأفراح) من شاء الاطلاع على تفصيل أدلة الرؤية السمعية فليراجعه، ومن شاء التحقيق العقلي والأجوبة الشافية المسكنة عن شبهات المعتزلة الواهية: فليراجع كتاب شيخنا (حجة الاسلام مولانا محمد قاسم النانوتوی رحمہ اللہ) تقرير دلایل فی الہندیہ: (فتح الملہم: ۳۰۹/۲ باب اثبات رؤية المومنین الخ) مزید تفصیل کیلئے صفحہ (۴۱۳) کا حاشیہ ملاحظہ فرمائیں۔

(جانے) کے ہیں اور یہ مصدر معروف کا ترجمہ ہے۔

اب بعض کا خیال یہ ہے کہ شارح رحمہ اللہ کا اولاً رویت کی تفسیر انکشاف کے لفظ سے کرنا، پھر دوسری تفسیر کو پہلی تفسیر کی طرف لوٹانا، اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ رویت یہاں پر مصدر مجہول ہے، اور دوسری تفسیر جس سے رویت کا مصدر معروف ہونا معلوم ہوتا ہے وہ اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے؛ بلکہ مؤول ہے، اس صورت میں انبات الشی کے معنی: کون الشی مثبتاً و مُدرکاً، کے ہوں گے تاکہ یہ تفسیر پہلی تفسیر کے موافق ہو جائے۔

اور بعض کی رائے یہ ہے کہ شارح کا مقصد دونوں تفسیروں کو ذکر کر کے دونوں کے مفہوم کو ایک قرار دینے سے یہ بتانا ہے کہ رویت یہاں پر مصدر معروف اور مجہول دونوں ہو سکتا ہے اور دونوں کا حاصل ایک ہے۔

وذلك انا اذا نظرنا الخ: یہاں سے رویت کے انکشاف تام ہونے کی وجہ بیان کر رہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے جب ہم چودھویں رات کے چاند کو دیکھ کر آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اگرچہ دونوں حالتوں میں (یعنی جس وقت ہم چاند کو دیکھ رہے ہوتے ہیں۔ اور دیکھ کر جب ہم آنکھ بند کر لیتے ہیں) ہم کو اس کا ادراک ہوتا ہے، لیکن جو انکشاف دیکھ رہے ہونے کی حالت میں حاصل ہوتا ہے وہ اقویٰ و اکمل ہوتا ہے اور اس وقت ہم کو اس کے اعتبار سے ایک مخصوص حالت حاصل ہوتی ہے اسی کا نام رویت ہے۔

قوله: جائزة في العقل بمعنى ان العقل الخ: یعنی رویت باری تعالیٰ عقلاً جائز ہے اور عقلاً جائز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر عقل کو طبعی حالت پر چھوڑ دیا جائے اور وہ خارجی اثرات سے خالی ہو تو وہ اللہ تعالیٰ کی رویت کے محال ہونے کا حکم نہیں لگائے گی جب تک کہ اس کے پاس کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے، دراصل حالیکہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے کیوں کہ واجب تعالیٰ کے علاوہ تمام اشیاء میں اصل عدم ہی ہے، لہذا جب تک کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے اس وقت تک رویت کو محال نہیں کہہ سکتے۔

وقد استدلت أهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين: عقلي، وسمعي، تقرير الأول: إنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض ضرورة أننا نفرق بالبصر بين جسم وجسم، وعرض وعرض، ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي إما الوجود، أو الحدوث، أو الإمكان، إذ لا رابع يشترك بينهما، والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم، والإمكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ولا مدخل للعدم في العلية، فتعين الوجود، وهو مشترك بين الصانع وغيره، فيصح أن يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود.

ترجمہ: اور تحقیق کہ اہل حق نے استدلال کیا ہے رویت کے ممکن ہونے پر دو طریقوں سے (ان میں سے ایک) عقلی ہے (اور دوسرا) نقلی ہے، پہلے کی تقریر یہ ہے کہ بے شک ہم کو اعیان و اعراض کی رویت کا کامل یقین ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ ہم فرق کرتے ہیں حاسہ بصر (آنکھ) کے ذریعہ ایک جسم اور دوسرے جسم کے درمیان اور ایک عرض اور دوسرے عرض کے درمیان، اور حکم مشترک کے لئے کوئی علت مشترکہ ضروری ہے۔ اور وہ یا تو وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان اس لیے کہ چوتھی چیز کوئی ایسی نہیں ہے جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہو۔ اور حدوث نام ہے عدم کے بعد موجود ہونے کا، اور امکان (نام ہے) وجود اور عدم کے ضروری نہ ہونے کا، اور عدم کا کوئی دخل (اثر) نہیں ہوتا علت ہونے میں، پس وجود متعین ہو گیا اور وہ مشترک ہے صانع اور اس کے علاوہ کے درمیان، پس اس کا دکھائی دینا صحیح (ممکن) ہوگا، اس لیے کہ صحت کی علت۔ دریاں حالیکہ وہ وجود ہے۔ متحقق ہے۔

رویت کے جواز پر عقلی دلیل: وقد استدلل اهل الحق: اہل حق نے رویت باری تعالیٰ کے ممکن ہونے پر دو طریقوں سے استدلال کیا ہے جن میں سے ایک عقلی ہے اور دوسرا نقلی، پہلے کی تقریر یہ ہے کہ ہم کو اعیان و اعراض کی رویت کے حاصل ہونے کا کامل یقین ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ ہم حاسہ بصر (آنکھ) کے ذریعہ ایک جسم اور دوسرے جسم کے درمیان، اسی طرح ایک عرض اور دوسرے عرض کے درمیان فرق کرتے ہیں: بایں طور کہ مثلاً یہ آدمی ہے، وہ درخت ہے، یہ بقر ہے، وہ غنم ہے، یہ سیاہ ہے، وہ سفید ہے، یہ سرخ ہے، وہ زرد ہے، اگر ان چیزوں کی رویت ہم کو حاصل نہ ہوتی تو حاسہ بصر کے ذریعہ ان میں فرق کرنا ممکن نہ ہوتا، اور جب اعیان و اعراض کی رویت ہم کو حاصل ہے، اور مرئی ہونا سب میں مشترک ہے تو اس مشترک حکم کے لیے کسی ایسی علت کا ہونا ضروری ہے جو سب میں مشترک (پائی جاتی) ہو اور اعیان و اعراض میں جو چیزیں مشترک ہیں وہ یا تو وجود ہے، یا حدوث ہے، یا امکان، ان تینوں کے علاوہ کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو ان دونوں میں مشترک ہو۔

پھر ان تینوں میں حدوث اور امکان تو رویت کی علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے، کیوں کہ حدوث کہتے ہیں: عدم کے بعد موجود ہونے کو، اور امکان نام ہے کسی شے کے وجود و عدم کے ضروری نہ ہونے کا، پس یہ دونوں عدمی ہوئے کیوں کہ ان دونوں کے مفہوم میں عدم کا لفظ داخل ہے، اور رویت وجودی شے ہے اور امر عدمی وجودی شے کے لیے علت نہیں بن سکتا، لہذا وجود کا علت ہونا متعین ہو گیا، اور جب وجود رویت کی علت ہے تو اللہ تعالیٰ کی

رویت ممکن ہوگی کیوں کہ وجود مشترک ہے صانع اور اس کے علاوہ کے درمیان، اور قاعدہ ہے کہ جہاں علت پائی جاتی ہے وہاں حکم بھی پایا جاتا ہے۔

ویتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً، أو من خواص الواجب مانعاً، وكذا يصح أن يرى سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح وغير ذلك، وإنما لا يرى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة، لا بناء على امتناع رؤيتها.

ترجمہ: اور رویت کا محال ہونا موقوف ہے ممکن کے خواص میں کسی شئی کے شرط ہونے یا واجب کے خواص میں (کسی شئی کے) مانع ہونے کے ثبوت پر۔

اور اسی طرح باقی موجودات مثلاً اصوات، طعوم، اور روائح وغیرہ کی رویت بھی صحیح (جائز) ہے۔ اور بے شک وہ دکھائی نہیں دیتے ہیں، اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کے اندر ان کی رویت کو پیدا نہیں فرمایا عادت کے جاری ہونے کے طور پر، نہ کہ ان کی رویت کے محال ہونے کی بنا پر۔

سوال مقدر: ویتوقف امتناعها: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال کی تقریر یہ ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ صحت رویت کی علت وجود ہونے کے باوجود رویت کے وقوع اور تحقق کے لیے کوئی شرط ہو جو ممکن کا خاصہ ہو یعنی وہ صرف ممکن کے اندر پائی جاتی ہو اور اللہ تعالیٰ کے اندر نہ پائی جاتی ہو، مثلاً: متحیر ہونا اور رنگ والا ہونا، تو ایسی صورت میں صحت رویت کی علت (وجود) کے باری تعالیٰ میں پائے جانے کے باوجود رویت کی شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن نہیں ہوگی۔

اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ واجب تعالیٰ کے خواص میں سے کوئی چیز رویت سے مانع ہو مثلاً مکان اور جہت وغیرہ سے پاک ہونا، تو اس صورت میں بھی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے باری تعالیٰ کی رویت محال ہوگی۔ سوال مقدر کا جواب: جواب کی وضاحت یہ ہے کہ رویت کا محال ہونا موقوف ہے کسی ایسی شئی کے رویت کی شرط ہونے پر جو ممکن کے خواص میں سے ہو، یا کسی ایسی شئی کے رویت سے مانع ہونے پر جو واجب تعالیٰ کے خواص میں سے ہو، اور ان دونوں میں سے کوئی بات ثابت نہیں ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کی رویت کو محال نہیں کہہ سکتے۔

اعتراض مقدر: وكذا يصح أن يرى: یہ بھی ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ

وجود کو رویت کی صحت کی علت قرار دینا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ اگر ایسا ہوتا تو تمام موجودات مثلاً اصوات (آواز) طعوم (مزے) اور روائح (بوئیں) وغیرہ کی رویت ممکن ہوتی اور یہ سب چیزیں دکھائی دیتیں، حالانکہ ان چیزوں کی رویت ہم کو حاصل نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ رویت کی صحت کی علت وجود نہیں ہے۔

اعتراض مذکور کا جواب: جواب کی وضاحت یہ ہے کہ مذکورہ اشیاء کی رویت بھی ممکن ہے اور اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں ہے، رہی یہ بات کہ پھر وہ نظر کیوں نہیں آتیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی عادت ان چیزوں کی رویت کو بندوں کے اندر پیدا کرنے کی نہیں ہے، پس ان چیزوں کے دکھائی نہ دینے کی وجہ، ان کی رویت کا محال ہونا نہیں ہے، بلکہ اس کی وجہ عادت اللہ کا جاری نہ ہونا ہے ان کی رویت کو بندوں کے اندر پیدا کرنے کے ساتھ۔

وحینُ اعترض: بأن الصِّحَّةَ عَدَمِيَّةٌ فَلَا تَسْتَدْعِي عِلَّةً، وَلَوْ سُلِّمَ فَالْوَاحِدُ النُّوعِي قَدْ يُعْلَلُ
بِالْمَخْتَلَفَاتِ، كَالْحَرَارَةِ بِالشَّمْسِ وَالنَّارِ، فَلَا يَسْتَدْعِي عِلَّةً مُشْتَرَكَةً، وَلَوْ سُلِّمَ فَالْعَدَمِي يَصْلُحُ
عِلَّةً لِلْعَدَمِي، وَلَوْ سُلِّمَ فَلَا تُسَلِّمُ اشْتِرَاكَ الوجودِ، بَلْ وجودُ كُلِّ شَيْءٍ عَيْنُهُ.
أُجِيبُ: بأن المراد بالعلة متعلقُ الرؤية والقابلُ لها، وَلَا خَفَاءَ فِي لزومِ كونه وجودياً.

ترجمہ: اور جب اعتراض کیا جاتا ہے بایں طور کہ صحت عدمی ہے پس وہ کسی علت کا تقاضا نہیں کرے گی، اور اگر مان لیا جائے تو واحد نوعی کبھی معلل ہوتا ہے مختلف علتوں کے ذریعے، جیسے حرارت (معلل ہے) سورج اور آگ کے ذریعے، پس وہ کسی علت مشترکہ کا تقاضا نہیں کرے گی، اور اگر مان لیا جائے تو عدمی، عدمی کے لیے علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور اگر مان لیا جائے تو ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں وجود کے مشترک ہونے کو، بلکہ ہر شی کا وجود اس کا عین ہے، تو جواب دیا جاتا ہے بایں طور کہ علت سے مراد: رویت کا متعلق اور وہ شی ہے جو رویت کے قابل ہو اور کوئی پوشیدگی نہیں ہے، اس کے وجودی ہونے کے ضروری ہونے میں۔

چند اعتراضات: وحین اعترض بأن الصِّحَّةَ عَدَمِيَّةٌ: یہ ظرف ہے شارح رحمہ اللہ کے قول أُجِيبُ کا جو تیسری سطر میں ہے۔ رویت کی عقلی دلیل جو ماقبل میں مذکور ہوئی اس پر مختلف اعتراضات کئے گئے ہیں یہاں سے شارح رحمہ اللہ ان کو ذکر کر کے ان کا جواب دے رہے ہیں۔

پہلا اعتراض: یہ ہے کہ اس دلیل سے رویت کی صحت کو ثابت کیا گیا ہے اور صحت عدمی شی ہے کیوں کہ صحت سے

مراد امکان ہے اور امکان امر عدی ہے جیسا کہ اوپر گذرا، اور جب صحت رویت، امر عدی ہے تو وہ کسی علت کی مقتضی نہیں ہوگی، کیوں کہ علت کی ضرورت موجود کو ہوتی ہے اور جوہی معدوم ہو وہ کسی علت کی محتاج نہیں ہوتی، بلکہ اس کیلئے وجود کی علت کا نہ ہونا ہی کافی ہوتا ہے۔

دوسرا اعتراض: ولو سلم فالواحد النوعی الخ: یہ دوسرا اعتراض ہے جس کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن میں رہے کہ واحد کبھی جزئی حقیقی ہوتا ہے اس کو واحد شخصی کہتے ہیں اور کبھی کلی ہوتا ہے، پھر اگر وہ ایسی کلی ہو جس کے تحت میں افراد کثیرہ، متفق الحقائق ہوں تو اس کو واحد نوعی کہتے ہیں، جیسے انسان واحد نوعی ہے، کیوں کہ اس کے تحت میں زید، عمر، بکر وغیرہ بہت سے افراد ہیں، اور سب کی حقیقت ایک ہے، اور اگر وہ ایسی کلی ہو جس کے تحت افراد کثیرہ مختلف الحقائق ہوں تو اس کو واحد جنسی کہتے ہیں، جیسے حیوان واحد جنسی ہے، کیوں کہ اس کے تحت میں انسان، فرس، غنم وغیرہ بہت افراد ہیں اور سب کی حقیقتیں جدا جدا ہیں۔

اس کے ساتھ یہ بھی ذہن میں رہے کہ واحد شخصی کی علت تو ایک ہی ہوگی ایک سے زیادہ اس کی علت نہیں ہو سکتی، جیسے زید واحد شخصی اور جزئی حقیقی ہے تو اس کا باپ کوئی ایک ہی ہو سکتا ہے۔ اور واحد نوعی یا جنسی کی علت متعدد بھی ہو سکتی ہیں جیسے انسان واحد نوعی ہے اور زید عمر وغیرہ اس کے افراد ہیں اور سب کی علتیں الگ الگ ہیں زید کا باپ اور ہے اور عمر کا اور، یا مثلاً حرارت واحد نوعی ہے کیوں کہ اس کے تحت میں افراد کثیرہ ہیں جیسے زمین کی حرارت، تنور کی حرارت، وغیرہ، اور زمین کی حرارت کی علت سورج ہے، اور تنور کی حرارت کی علت آگ ہے۔

اس کے بعد اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر ہم مان لیں کہ صحت رویت علت کی مقتضی ہے تو ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اس کے لیے علت مشترکہ (یعنی علت واحدہ) کا ہونا ضروری ہے کیوں کہ یہ اس وقت ضروری ہوتا جب رویت واحد شخصی ہوتی حالانکہ یہ بھی احتمال ہے کہ واحد نوعی ہو اور اس کیلئے مختلف علتیں ہوں مثلاً اجسام کی رویت کی علت اور ہو اور اعراض کی علت اور، جیسے زمین کی حرارت کی علت سورج ہے اور تنور کی حرارت کی علت آگ ہے، اور اجسام و اعراض کے مرنے کی علتیں باری تعالیٰ میں نہ پائی جاتی ہو، ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ کی رویت کو ممکن کہنا صحیح نہ ہوگا۔

تیسرا اعتراض: قوله ولو سلم فالعدمی يصلح علة: یہ تیسرا اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم اس کو بھی تسلیم کریں کہ صحت رویت، واحد نوعی ہونے کے باوجود علت مشترکہ کی مقتضی ہے تو ہم اس کو تسلیم

نہیں کرتے کہ اس علت کا ”وجود“ ہونا ہی ضروری ہے کیوں کہ صحت امر عدمی ہے اور عدمی شی کے لیے عدمی علت بن سکتا ہے، لہذا ہم کہیں گے کہ صحت رویت کی علت امکان یا حدوث ہے اور اللہ تعالیٰ ان دونوں سے پاک ہیں لہذا اس دلیل سے اللہ کی رویت کا ممکن ہونا لازم نہیں آئے گا۔

چوتھا اعتراض: لو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود: یہ چوتھا اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم اس کو بھی تسلیم کر لیں کہ صحت رویت کیلئے امر عدمی (امکان یا حدوث) علت نہیں بن سکتا، بلکہ اس کی علت وجود ہی ہے، تو ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ وجود اعیان و اعراض اور واجب تعالیٰ کے درمیان مشترک ہے، بلکہ ہر چیز کا وجود اس کا عین ہے۔ اور اعیان و اعراض ممکن ہیں، لہذا ان کی رویت کی علت بھی امکان ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ ممکن نہیں ہیں، لہذا اس دلیل سے اس کی رویت کو ممکن کہنا صحیح نہ ہوگا۔

اعتراض نمبر ۱ اور نمبر ۳ کا جواب: أجیب بأن المراد: جواب کی وضاحت یہ ہے کہ یہاں علت سے مراد وہ نہیں ہے جو رویت کے وجود اور تحقق کو ضروری قرار دے، بلکہ اس سے مراد وہ شی ہے جو رویت کا متعلق بن سکتی ہو یعنی رویت کے قابل ہو اور ایسی شی لامحالہ وجودی ہی ہوگی، کیوں کہ معدوم قابل رویت نہیں ہوتا ہے، اس سے تیسرا اعتراض (فالعدمی یصلح علة للعدمی) دفع ہو گیا، اسی طرح اس سے پہلا اعتراض بھی دفع ہو جاتا ہے کیوں کہ جب علت سے مراد وہ شی ہے جو رویت کے قابل ہو تو صحت رویت خواہ عدمی ہو یا وجودی بہر حال اس کیلئے علت کا ہونا ضروری ہے یعنی ایسی شی کا ہونا جو قابل رویت ہو، لہذا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ ”ان الصحة عدمیة فلا تستدعی علة“۔

ثم لا يجوز أن تكون خصوصية الجسم أو العرض؛ لأننا أول ما نرى شبحاً من بعيد إنما ندرك منه هوية ما، دون خصوصية جوهرية، أو عرضية، أو إنسانية، أو فرسية، ونحو ذلك، وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض، وقد لا نقدر، فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما، وهو المعنى بالوجود، واشتراك ضروري، وفيه نظر: لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الأعراض من غير اعتبار خصوصية.

ترجمہ: پھر جائز نہیں ہے کہ وہ جسم یا عرض کی خصوصیت ہو اس لئے کہ جس وقت ہم دور سے کوئی چیز دیکھتے ہیں تو

اول وہلہ میں ہم اس کی صرف ایک ہویت کا ادراک کرتے ہیں نہ کہ خاص جوہر ہونے، یا عرض ہونے، یا انسان ہونے، یا فرس اور اس کے مثل ہونے کا۔ اور اس کو دیکھنے کے بعد ایک ہی دفعہ کی رویت کے ذریعے جو متعلق ہوتی ہے کسی ہویت کے ساتھ، کبھی ہم قادر ہوتے ہیں اس کی تفصیل کرنے پر ان چیزوں کی جانب جو اس میں ہوتی ہیں جوہر و اعراض میں سے، اور کبھی ہم قادر نہیں ہوتے ہیں، پس رویت کا متعلق شی کا ایسا ہونا ہے کہ اس کے لئے کوئی ہویت ہو اور وہی مراد ہے وجود سے اور اس کا مشترک ہونا بدیہی ہے۔

اور اس میں نظر ہے اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ رویت کا متعلق جسمیت اور وہ اعراض ہوں جو اس کے تابع ہیں کسی خصوصیت کا اعتبار کیے بغیر۔

لغات: شَبَحًا: دور سے نظر آنے والی چیز، جسم، شخص، صورت، پیکر محسوس، ہُوَیۃ: کسی شی کی حقیقت، غیر سے ممتاز کرنے والا شخص، ذات، یہاں پر وجود خارجی مراد ہے۔

اعتراض ۲ اور ۴ کا جواب: ثم لا يجوز ان تكون: یہاں سے دوسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ علت سے مراد قابل رویت ہے جس کا وجودی ہونا ضروری ہے، تو اب یہ بھی جان لینا چاہئے کہ اجسام و اعراض کے اندر رویت کے قابل چیز کوئی ایسی شی نہیں ہو سکتی جو جسم یا عرض کی خصوصیت ہو، کیوں کہ اگر ایسا ہوتا تو ہم کو اول وہلہ میں ہر دکھائی دینے والی چیز کے جوہر یا عرض یا انسان یا فرس وغیرہ ہونے کا علم ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ جب ہم دور سے کوئی نظر آنے والی چیز دیکھتے ہیں تو اول وہلہ میں ہم کو اس کے صرف وجود خارجی کا علم ہوتا ہے یعنی صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ خارج میں کوئی چیز موجود ہے، اور یہ نہیں معلوم ہوتا کہ وہ جوہر ہے، یا عرض ہے، یا انسان ہے، یا فرس؟ اگر قابل رویت چیز جسم یا عرض کی خصوصیت ہوتی تو ایک نظر دیکھنے کے بعد اس میں جو جوہر و اعراض ہیں ان کا علم ہو جاتا، حالانکہ ان کی تفصیل پر کبھی ہم قادر ہوتے ہیں اور کبھی نہیں ہوتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ رویت کا متعلق (قابل رویت چیز) کسی شی کا صرف اس طور پر ہونا ہے کہ اس کے لیے وجود خارجی ہو، اس سے دوسرا اعتراض (فالواحد النوعی قد یعلل بالمختلفات) دفع ہو گیا۔

اور وجود کا تمام اعیان و اعراض اور واجب تعالیٰ میں مشترک ہونا بدیہی ہے، اس سے چوتھا اعتراض (فلا نسلم اشتراك الوجود) دفع ہو گیا۔

قولہ: وفيہ نظر: اور اس میں نظر ہے یعنی دوسرے اعتراض کے جواب میں جو کہا گیا کہ رویت کا متعلق جسم یا عرض کی خصوصیت نہیں ہو سکتی الخ اس میں نظر ہے اس لیے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ رویت کا متعلق کسی خصوصیت کا لحاظ کئے بغیر مطلق جسمیت اور وہ اعراض ہوں جو جسمیت کے توابع میں سے ہیں، اور اللہ تعالیٰ جسمیت اور اس کے توابع سے منزہ ہیں، لہذا اس دلیل سے اللہ تعالیٰ کی رویت کا ممکن ہونا لازم نہیں آئے گا۔

وتقرير الثاني: أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله: "رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ" فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز، أو سَفْهًا وَعَبَثًا وطلبا للمحال، والأنبياء منزّهون عن ذلك. وَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ عَلَّقَ الرُّيُوءَ بِاسْتِقْرَارِ الْجَبَلِ، وَهُوَ أَمْرٌ مُمْكِنٌ فِي نَفْسِهِ، وَالْمَعْلُوقُ بِالْمُمْكِنِ مُمْكِنٌ، لِأَنَّ مَعْنَاهُ الْإِخْبَارُ بِثَبُوتِ الْمَعْلُوقِ عِنْدَ ثَبُوتِ الْمَعْلُوقِ بِهِ، وَالْمَحَالُ لَا يَثْبُتُ عَلَى شَيْءٍ مِنَ التَّقَادِيرِ الْمُمْكِنَةِ.

ترجمہ: اور دوسری (یعنی نقلی دلیل) کی تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے رویت کا سوال کیا اپنے قول "رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ" کے ذریعہ، پس اگر وہ ممکن نہ ہو تو اس کو طلب کرنا ان چیزوں سے جاہل ہونا ہوگا جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں جائز ہیں اور جو جائز نہیں ہیں، یا نادانی ہوگی اور عبث (بے فائدہ) ہوگا اور محال کو طلب کرنا ہوگا، اور انبیاء علیہم السلام اس سے پاک ہوتے ہیں۔

اور بے شک اللہ تعالیٰ نے رویت کو معلق کیا پہاڑ کے برقرار رہنے پر اور وہ امر ممکن ہے فی نفسہ، اور جو شے امر ممکن پر معلق ہو وہ ممکن ہوتی ہے، اس لیے کہ تعلیق کے معنی: معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے معلق بہ کے ثبوت کے وقت، اور محال کا ثبوت نہیں ہوتا ہے احوال ممکنہ میں سے کسی حالت پر۔

رویت کے جواز کی نقلی دلیلیں: وتقرير الثاني: یہاں سے رویت کے ممکن ہونے پر نقلی دلیل پیش کر رہے ہیں، واضح رہے کہ شارح رحمہ اللہ نے اس عنوان کے تحت دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں، مگر دونوں کو الگ الگ عنوان سے ذکر نہیں کیا ہے بلکہ ایک ہی لڑی میں دونوں کو پرودیا ہے، کیوں کہ دونوں کا ماخذ ایک ہے اور وہ اللہ پاک کا یہ ارشاد ہے: "فَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي" الخ (الاعراف: ۱۳۳)

پہلی دلیل: پہلی دلیل کی وضاحت یہ ہے کہ جب کوہ طور پر حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کو حق تعالیٰ سے ہم کلامی کا شرف حاصل ہوا اور انہوں نے بلا واسطہ کلام الہی کو سنا تو ان کے اندر متکلم کے دیدار کا بہت زیادہ شوق پیدا ہوا اور فرط اشتیاق میں انہوں نے بے ساختہ درخواست کر دی: رَبِّ ارْنِیْ اَنْظُرَ الْیَکَ کہ اے رب میرے اور اپنے درمیان سے حجاب اور موانع اٹھا دیجئے اور اپنے وجہ انور کو بے حجاب سامنے کر دیجئے تاکہ میں ایک نظر دیکھ سکوں۔

پس حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ درخواست کرنا رویت باری تعالیٰ کے ممکن ہونے کی دلیل ہے، کیوں کہ اگر رویت ممکن نہ ہو، بلکہ محال ہو، تو دو حال سے خالی نہیں: یا تو حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کو اس کا علم تھا یا ان کو اس کا علم نہیں تھا؟ اور یہ دونوں احتمال باطل ہیں کیوں کہ دوسری صورت میں حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ سوال ان کے اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں کیا چیز جائز ہے اور کیا چیز جائز نہیں ہے؟

اور پہلی صورت میں یعنی اگر ان کو یہ معلوم تھا کہ رویت رب محال ہے پھر بھی انہوں نے سوال کیا تو یہ سوال ان کی نادانی ہوگی اور عبث (بے فائدہ) ہوگا اور ایک محال چیز کو طلب کرنا ہوگا۔ اور ظاہر ہے انبیاء علیہم السلام جہل سفہ اور عبث اور ان جیسی تمام چیزوں سے بالکل پاک و منزہ ہوتے ہیں۔

دوسری دلیل: وان الله قد علق الرویة: یہ دوسری نقلی دلیل ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کے سوال کے جواب میں اللہ پاک نے یہ ارشاد فرمایا: ”لَنْ تَرَانِیْ وَلٰكِنْ اَنْظُرْ اِلَی السَّجَلِ فَاِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِیْ“ یعنی اس دنیا میں کسی مخلوق کا فانی وجود اور اس کی فانی قوتیں رب ذوالجلال والا کرام کے دیدار پر انوار اور جمال بے مثال کا تحمل نہیں کر سکتیں البتہ آپ پہاڑ کی طرف دیکھتے رہیں ہم اپنے جمال کی ایک جھلک اس پر ڈالتے ہیں اگر پہاڑ نے اس کو برداشت کر لیا اور وہ اپنی جگہ برقرار رہا تو آپ کو بھی اس کا تحمل کر دیا جائے گا، ورنہ سمجھ لیجئے کہ جس چیز کا تحمل پہاڑ جیسی سخت اور مضبوط چیز سے نہ ہو سکے کسی انسان کی مادی قوت اور جسمانی آنکھیں اسے کیسے برداشت کر سکتی ہیں؟ کیوں کہ انسان جسمانی قوت اور مادی طاقت کے اندر دوسری عظیم الخلق چیزوں سے بہت کمزور واقع ہوا ہے، ”لَخَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ اَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ“ (المومن: ۵۷) ”وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِیْفًا“ (النساء: ۲۸) پس اللہ رب العزت کا حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ

الصلوۃ والسلام کو یہ جواب دینا بھی رویت کے ممکن ہونے کی دلیل ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقرار حمل (پہاڑ کے ساکن و برقرار رہنے) پر معلق فرمایا جو فی نفسہ ممکن ہے۔ اور جو بھی کسی ممکن پر معلق ہو وہ ممکن ہوتی ہے، کیوں کہ تعلیق کے معنی: معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے معلق بہ کے ثبوت کے وقت، پس اللہ تعالیٰ کے اپنی رویت کو استقرار جبل پر معلق کرنے کا مطلب اس بات کی خبر دینا ہے کہ استقرار جبل کے ثبوت کے وقت میری رویت بھی واقع ہو سکتی ہے۔

اگر رویت رب محال ہو تو اس کو استقرار جبل پر معلق کرنے کے کوئی معنی نہیں ہوں گے؛ کیوں کہ محال کا ثبوت تو کسی بھی شئی کے ممکنہ احوال میں سے کسی بھی حالت کے پائے جانے کی صورت میں نہیں ہو سکتا۔

وقد اعترض بوجوه: أقواها أن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قوم حيت قالوا: "لن نؤمن لك حتى نرى الله جهره" فسأل ليعلموا امتاعها كما علمه هو، وبأن لا نسلم أن المعلق عليه ممكن، بل هو استقرار الجبل حال تحركه، وهو محال.

ترجمہ: اور تحقیق کہ اعتراض کیا گیا ہے چند طریقوں سے، ان میں زیادہ قوی یہ ہے کہ: موسیٰ علیہ الصلوۃ والسلام کا سوال اپنی قوم کی وجہ سے تھا، اس لئے کہ ان لوگوں نے کہا تھا ہم "ہرگز نہیں مانیں گے آپ کے کہنے کی وجہ سے یہاں تک کہ ہم دیکھ لیں اللہ تعالیٰ کو علانیہ طور سے" تو انہوں نے سوال کیا تا کہ وہ لوگ جان لیں اس کے محال ہونے کو جس طرح وہ خود (یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام) اس کو جانتے تھے، اور بایں طور کہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں اس بات کو کہ معلق علیہ ممکن ہے، بلکہ وہ پہاڑ کا برقرار رہنا ہے اس کے متحرک ہونے کی حالت میں اور یہ محال ہے۔

پہلی دلیل پر اعتراض: وقد اعترض بوجوه: امکان رویت کی مذکورہ بالا دونوں نقلی دلیلوں پر معتزلہ کی طرف سے مختلف طرح کے اعتراضات کیے گئے ہیں، پہلی دلیل پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں ان میں سب سے قوی اعتراض یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام کا رویت کی درخواست کرنا اپنے لیے نہیں تھا بلکہ قوم کے لیے تھا، کیوں کہ قوم نے کہا تھا: "لن نؤمن لك حتى نرى الله جهره" (البقرہ: ۵۵) "ہم ہرگز نہ مانیں گے تمہارے کہنے سے" (کہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے) یہاں تک ہم خود دیکھ لیں اللہ تعالیٰ کو علانیہ طور سے" پس حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام نے رویت کا سوال اس لیے کیا تا کہ قوم کو بھی رویت کے محال ہونے کا یقین ہو جائے جس طرح خود ان کو یقین تھا۔

دوسری دلیل پر اعتراض: وہ باننا لا نسلم: اس کا عطف ہو جوہ پر ہے، اور یہ دوسری دلیل پر اعتراض ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ ہم کو یہ بات تسلیم نہیں کہ معلق علیہ یعنی استقرار جبل ممکن ہے تاکہ اس کے ممکن ہونے سے معلق یعنی رویت رب کا ممکن ہونا لازم آئے، بلکہ معلق علیہ پہاڑ کا ساکن و برقرار رہنا ہے اس کے متحرک ہونے کی حالت میں، یعنی اس پر تجلی ربانی کے واقع ہونے کے وقت میں، اور ظاہر ہے کہ پہاڑ کا ساکن و برقرار رہنا اس کے متحرک ہونے کی حالت میں اجتماع ضدین کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے لہذا اس پر جس رویت کو معلق کیا گیا ہے وہ بھی محال ہوگی۔

وَأَجِيبَ بَأَنَّ كَلَامَ مَنْ ذَلِكَ خِلَافَ الظَّاهِرِ، وَلَا ضَرُورَةَ فِي ارْتِكَابِهِ، عَلَى أَنَّ الْقَوْمَ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ، كَفَاهُمْ قَوْلُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّ الرُّؤْيَا مَمْتَنَّةٌ، وَإِنْ كَانُوا كُفَّارًا، لَمْ يُصَدِّقُوهُ فِي حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى بِالْإِمْتِنَاعِ، وَأَيَّامًا كَانَ يَكُونُ السُّوَالُ غَبْثًا، وَالْإِسْتِقْرَارُ حَالِ التَّحَرُّكِ أَيْضًا مُمْكِنٌ بَأَنَّ يَقَعَ السَّكُونُ بِذَلِكَ الْحَرَكَةِ، وَإِنَّمَا الْمَحَالُّ اجْتِمَاعُ الْحَرَكَةِ وَالسَّكُونِ.

ترجمہ: اور جواب دیا گیا ہے بایں طور کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے اور اس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت (بھی) نہیں ہے، علاوہ ازیں قوم اگر مومن تھی تو ان کو کافی ہو جاتا موسیٰ علیہ السلام کا یہ کہہ دینا کہ رویت محال ہے، اور اگر کافر تھی تو وہ ان کی تصدیق نہیں کرتی اللہ تعالیٰ کے محال ہونے کا حکم لگانے میں بھی، اور جو بھی صورت ہو (بہر حال) سوال غبث ہوگا۔

اور برقرار رہنا متحرک ہونے کی حالت میں بھی ممکن ہے بایں طور کہ سکون واقع ہو جائے حرکت کے عوض، اور بے شک محال حرکت اور سکون کا اجتماع ہے۔

دونوں اعتراضوں کا جواب واجب بان کلامن ذلك: یہ مذکورہ بالا دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ معترض کا یہ کہنا کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کا سوال اپنے لئے نہیں تھا بلکہ قوم کے لئے تھا۔ اسی طرح یہ کہنا کہ معلق علیہ مطلق استقرار جبل نہیں ہے بلکہ استقرار بحال التحریک ہے یہ دونوں باتیں خلاف ظاہر ہیں، اول تو اس لیے کہ اگر سوال قوم کے لیے تھا تو ”رَبِّ ارْنِي“ کے بجائے ”رَبِّ ارْهِمْ“ اور ”انْظُرْ إِلَيْكَ“ کے بجائے ”يَنْظُرُوا إِلَيْكَ“ ہوتا۔

اور دوسری بات خلاف ظاہر اس لیے ہے کہ آیت شریفہ میں ”فَانْصَبْ مَكَانَهُ“ مطلق ہے اس

میں بحال التحرك کی کوئی قید نہیں ہے اور نصوص کو خلاف ظاہر معنی پر محمول اس وقت کیا جاتا ہے جب کوئی ضرورت داعی ہو، مثلاً: حقیقی معنی مستعذر ہوں۔ اور یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے اس لیے یہ تاویل قابل قبول نہیں۔

اعتراض نمبر ۱۷ کا دوسرا جواب: علی أن القوم إن كانوا: یہ پہلے اعتراض کا دوسرا جواب ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ یہ کہنا کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کا سوال قوم کے لیے تھا، صحیح نہیں ہے، کیوں کہ قوم دو حال سے خالی نہیں یا تو مومن تھی یا کافر، اگر مومن تھی تو اس کی تسلی کے لیے حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کا خود یہ فرما دینا کافی تھا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت محال ہے، اللہ پاک سے اس کو کھلوانے کی ضرورت نہیں تھی۔ اور اگر قوم کافر تھی تو چوں کہ وہ لوگ بوقت سوال کو ہ طور پر موجود نہ تھے؛ اس لیے براہ راست تو وہ اللہ تعالیٰ سے اس خبر کو سن نہیں سکتے تھے، لامحالہ ان کو یہ خبر حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام ہی کی زبانی معلوم ہوتی۔ اور وہ لوگ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کو دیگر خبروں میں سچا نہیں سمجھتے تھے، تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رویت کے محال ہونے کی اس خبر کے اندر وہ ان کی تصدیق کیسے کر دیتے؟ اس لیے اس صورت میں بھی رویت کا سوال کرنے کی ضرورت نہ تھی۔

خلاصہ یہ کہ اگر سوال قوم کے لیے تھا تو اس صورت میں بھی۔ قوم خواہ مسلمان ہو یا کافر۔ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کا رویت کا سوال کرنا عبث ہوگا۔

اعتراض نمبر ۱۸ کا دوسرا جواب: والاستقرار حال التحرك: یہ دوسرے اعتراض کا دوسرا جواب ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر ہم مان لیں کہ معلق علیہ استقرار جبل بحال التحرك ہے تب بھی کوئی اشکال نہیں، کیوں کہ یہ بھی ممکن ہے بایں طور کہ حرکت کے بدلے سکون واقع ہو جائے، محال تو فقط حرکت و سکون کا بیک وقت اجتماع ہے اور وہ یہاں مراد نہیں۔

(واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمعی بإيجاب رؤية المؤمنين (الله تعالى في دار الآخرة)، أما الكتاب فقولہ تعالى: "وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" وَأَمَّا السُّنَّةُ فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ" وَهُوَ مَشْهُورٌ رَوَاهُ أَحَدُ وَعِشْرُونَ مِنْ أَكْبَارِ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ. وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ فَهُوَ أَنَّ الْأُمَّةَ كَانُوا مُجْمِعِينَ عَلَى وَقُوعِ الرُّؤْيَا فِي الْآخِرَةِ، وَأَنَّ الْآيَاتِ الْوَارِدَةَ فِي ذَلِكَ مَحْمُولَةٌ عَلَى ظَوَاهِرِهَا، ثُمَّ ظَهَرَتْ مَقَالَةُ الْمُخَالِفِينَ وَشَاعَتْ شُبُهَتُهُمْ وَتَأْوِيلَاتُهُمْ.

لغات و ترکیب: واجبة: ثابت، الدلیل السمعی، نقلی دلیل (کتاب و سنت اور اجماع)۔ وجوه: یومئذ الخ: وجوه: مبتدا، یومئذ: ظرف، ناضرة: خبر اول، الی رہا: متعلق ہے ناظرہ کے جو اس کے بعد ہے، فاصلہ کی رعایت کے لیے مقدم کر دیا گیا ہے، اور ناظرہ مع اپنے متعلق کے خبر ثانی، القمر: مہینے کی ابتدائی دو یا تین یا سات راتوں یا آخر کی چار راتوں (۲۶ تا ۲۹) یا دو راتوں (۲۸-۲۹) کے چاند کو ہلال اور چودھویں رات کے چاند کو بدر اور باقی راتوں کے چاند کو قمر کہتے ہیں، (المجد) مقالہ: قول، کلام، عقیدہ و نظریہ، شُبْهُهُم: ان کے شبہات (فاسد دلیلیں) مفرد: شُبْهَةٌ۔

رویت رب کا ثبوت نقلی دلیل سے: قوله واجبة بالنقل: رویت باری تعالیٰ کے عقلاً جائز ہونے کو بیان کرنے کے بعد اب نقلاً ثابت ہونے کو بیان فرماتے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ آیات و قرآنیہ، احادیث مشہورہ اور اجماع امت سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ آخرت میں جنت کے اندر مومنین کو اللہ تعالیٰ کی رویت حاصل ہوگی، ارشاد ربانی ہے: وجوه یومئذ الخ (القلیہ: ۲۲، ۲۳) بہت سے چہرے اس دن بار و نفع، تروتازہ اور روشن ہوں گے۔ اور اپنے رب کو دیکھیں گے، اور ارشاد نبوی ہے کہ: انکم سترون ربکم (بخاری: ۷۸۱، باب فضل صلوٰۃ العصر، رقم الحدیث: ۵۴۶) (۱) بلاشبہ تم اپنے رب کو دیکھو گے جس طرح چودھویں رات کے چاند کو بلا تکلف اور بلا تردد دیکھتے ہو، یہ حدیث مشہور بلکہ بقول بعض متواتر ہے کیوں کہ بیس سے زائد صحابہ کرام سے اس مضمون کی روایات منقول ہیں (۲)

(۱) اخراج البخاری عن جریر بن عبد اللہ قال کنا عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فنظر الی القمر لیلۃ یعنی البدر فقال انکم سترون ربکم کما ترون هذا القمر لا تضامون فی رویتہ، فان استطعتم ان لا تغلبوا علی صلاۃ قبل طلوع الشمس و قبل غروبہا فالعلو (رقم الحدیث: ۵۴۶، باب فضل صلوٰۃ العصر و انظر: ۵۶۵، ۷۹۸، ۴۳۹۵، ۴۶۶۳، ۶۳۲۳، ۷۱۳۳، ۷۱۳۹)

(۲) روایات کی تفصیل کے لیے دیکھیں عمدۃ القاری: ۶۰۴، باب فضل صلوٰۃ العصر، فتح الباری: ۱۳/۳۹۷، باب قول اللہ تعالیٰ "وجوه یومئذ ناضرة الی رہا ناظرہ۔"

قال الحافظ ابن حجر: جمع الدار قطنی طرق الأحادیث الواردة فی رؤية اللہ تعالیٰ فی الآخرة فزادت علی العشرین، وتبعها ابن القيم فی حادی الأرواح فبلغت الثلاثین واستخرجها جہاد، وأسند الدار قطنی عن یحییٰ بن معین قال: عندی سبعة عشر حدیثاً فی الرؤية صحاح، (فتح الباری: ۱۳/۵۱۴، باب قول اللہ تعالیٰ: "وجوه یومئذ ناضرة الی رہا ناظرہ")۔

وقال العلامة بدر الدين العيني رحمه الله استدلل بهذه الأحاديث وبالقُرآن وإجماع الصحابة ومن بعدهم على إثبات رؤية الله في الآخرة للمؤمنين، وقد رَوَى أحاديث الرؤية أكثر من عشرين صحابياً، وقال أبو القاسم: روى رؤية المؤمنين لربهم عز وجل في القيامة: أبو بكر وعلي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل وابن مسعود وأبو موسى وابن عباس وابن عمر وحذيفة وأبو امامة وأبو هريرة وجابر وأنس وعمار بن ياسر وزيد بن ثابت وعادة بن الصامت وبريدة بن حصيب وجنادة بن أبي أمية وفضالة بن عبيد ورجل له صحبة بالنبي، عليه الصلاة والسلام، ثم ذكر أحاديثهم بأسانيد غالبها جيد: وذكر أبو نعيم الحافظ أبا سعيد الخدري وعمارة بن رؤية وأبا رزين العقيلي وأبا برزة، وزاد الآجري وأبو محمد عبد الله بن محمد المعروف بابي الشيخ: عدى بن حاتم الطائي بسند جيد.

والرؤية مختصة بالمؤمنين ممنوعة من الكفار، وقيل يراه منافق هذه الأمة، وهذا ضعيف، والصحيح أن المنافقين كالكفار باتفاق العلماء وعن ابن عمر وحذيفة: من أهل الجنة ينظر إلى وجهه غدوة وعشية.

ومنع من ذلك المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة، واحتجوا في ذلك بوجوه: الأول: قوله تعالى "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ" (الأنعام ١٠٣) وقالوا: يلزم من نفى الإدراك بالبصر نفى الرؤية، الثاني: قوله تعالى: "لَنْ تَرَى" (الأعراف ١٤٣) ولن، لتأييد بدليل قوله تعالى "قُلْ لَنْ تَبْصُرُونَهَا" (الفتح ١٥) وإذا ثبت في حق موسى، عليه الصلاة والسلام، عدم الرؤية ثبت في حق غيره، الثالث: قوله تعالى: "وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَآيٍ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا" (الشورى: ٥١)، فالآية دللت على أن كل من يتكلم الله معه فإنه لا يراه فإذا ثبت عدم الرؤية في وقت الكلام ثبت في غير وقت الكلام ضرورة، أنه لا قائل بالفصل، الرابع: أن الله تعالى ما ذكر في طلب الرؤية إلا وقد استعظمه وذم عليه، وذلك في آيات منها: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَمْوِسُ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصُّعْقَةُ وَأَنْتُمْ تُنظَرُونَ﴾ (البقرة: ٥٥) الخامس: لو صحت رؤية الله تعالى لرأيناه الآن، والثاني باطل، والمقدم مثله.

ولأهل السنة ما ذكرنا من الأحاديث الصحيحة وقوله تعالى: ﴿وَجُودَةٌ يُؤْمِنُ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (القيامة ٢٢، ٢٣) وقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ (المطففين: ١٥) فهذا يدل على أن المؤمنين لا يكونون محجوبين، والجواب عن قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ أن المراد من الإدراك الإحاطة، ونحن أيضاً نقول به، وعن قوله: ﴿لَنْ تَرَى﴾ (الأعراف: ١٤٣) ألا لا نسلم أن: لن تدل على التأييد، بدليل قوله تعالى: ﴿لَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ (البقرة: ٩٥) مع أنهم يتمنونه في الآخرة، وعن قوله ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ﴾ (الآية الشورى: ٥١) أن الوحي كلام يسمع بالسرعة وليس له دلالة على كون المتكلم محجوباً عن نظر السامع أو غير محجوب عن نظره، وعن قوله: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَمْوِسُ﴾ (البقرة: ٥٥) أن الاستعظام لم لا يجوز أن يكون لأجل طلبهم الرؤية على سبيل التعت والتعناد؟ بدليل الاستعظام في نزول الملائكة في قوله: (لولا أنزل علينا الملائكة) (الفرقان: ٢١) ولا نزاع في جواز ذلك، والجواب عن قولهم: لو صحت رؤية الله تعالى..... الخ أن عدم الوقوع لا يستلزم عدم الجواز.

فإن قالوا: الرؤية لا تحقق إلا بشمائية أشياء: سلامة الحاسة، وكون الشيء بحيث يكون جازر الرؤية، وأن يكون المرئي مقابلاً للرائي، أو في حكم المقابل فالأول كالجسم المحاذي للرائي، والثاني كالأعراض المرئية، لأنها ليست مقابلة للرائي، إذا العرض لا يكون مقابلاً للجسم ولكنها حالة في الجسم المقابل للرائي فكان في حكم المقابل، وأن لا يكون المرئي في غاية القرب ولا في غاية البعد، وأن لا يكون في غاية الصغر ولا في غاية اللطافة، وأن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب.

اسی طرح رویت کے وقوع پر اجماع بھی ہے، کیوں کہ شروع سے پوری امت اس بات پر متفق تھی کہ مؤمنین کو آخرت میں رویت حاصل ہوگی اور اس باب میں جو آیات وارد ہوئی ہیں وہ اپنے ظاہر پر محمول ہیں، پھر مخالفین کا ظہور ہوا، انہوں نے اس مسئلہ میں شکوک و شبہات پیدا کیے اور نصوص کی تاویلات کیں۔

واقویٰ شبہہم من العقلیات: ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان، وجهة، ومقابلة من الرائي، وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد، واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي، وكل ذلك محال في حق الله تعالى. والجواب منع هذا الاشتراط، وإليه أشار بقوله: (فیرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى).

لغات و ترکیب: الرائي، دیکھنے والا، المرئي، جس کو دیکھا جائے، یا جو دکھائی دے، نظر آنے والی چیز۔
قوله: ولا على جهة: یہاں پر جہت اپنے مشہور معنی میں نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد کیفیت و نوعیت ہے، اور من مقابلة اس کا بیان ہے، ترجمہ اس طرح ہوگا ”پس اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوگا اس حال میں کہ وہ نہ تو کسی مکان میں ہوں گے اور نہ آنے سے سامنے ہونے، اور شعاع کے متصل ہونے، اور رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان کسی مسافت کے ثابت ہونے کی کیفیت برہوں گے۔“

منکرین رویت کا عقلی شبہ: قوله: واقویٰ شبہہم: مخالفین (معتزلہ وغیرہ) رویت کے انکار پر عقلی اور نقلی دونوں قسم کے شبہات پیش کرتے ہیں، عقلی شبہات میں قوی تر شبہ یہ ہے کہ رویت کے تحقق کے لیے کچھ شرطیں ہیں، مثلاً مرئی کا کسی مکان اور جہت میں ہونا، اور رائی کے سامنے ہونا اور رائی و مرئی کے درمیان مناسب فاصلہ کا ہونا اس طور پر کہ مرئی نہ تو انتہائی قریب میں ہو اور نہ بہت زیادہ دور ہو، اور باصرہ (آنکھ) سے ایک نورانی شعاع کا نکل کر مرئی سے متصل ہونا، وغیرہ اگر ان میں سے ایک بھی شرط مفقود ہو تو رویت نہیں ہو سکتی، اور اللہ تعالیٰ کے حق میں ان میں سے کوئی بھی شرط ممکن نہیں، پس اس کی رویت کیسے ہو سکتی ہے؟

قلنا: الشرائط الستة الأخيرة لا يمكن اعتبارها إلا في رؤية الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، فلا يمكن اعتبار هذه الشرائط في رؤيته، ولا يعتبر في حصول الرؤية إلا أمران: سلامة الحاسة، وكونه بحيث يصح أن يرى، وهذا الشرطان حاصلان: فإن قلت: الكاف، في: كما ترون، للتشبيه، ولا بد أن تكون مناسبة بين الرائي والمرئي؟ قلت: معنى التشبيه فيه أنكم ترونه رؤية محققة لا شك فيها ولا مشقة ولا خفاء، كما ترون القمر كذلك فهو تشبيه للرؤية بالرؤية لا المرئي بالمرئي (عمدة القاري ۴/۶۰، باب صلوة فضل العصر رقم الحديث: ۵۵۴)

مذکورہ شبہ کا جواب: ماتن رحمہ اللہ نے اپنے قول: ”فیرى لافى مكان ولا على جهة من مقابلة“ الخ سے اسی کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ رویت کے تحقق کے لیے مذکورہ چیزوں کو شرط قرار دینا درست نہیں ہے، کیوں کہ رویت کا تحقق ہمارے نزدیک محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے مذکورہ چیزوں کی تاثیر کے بغیر۔ البتہ اللہ پاک کی عام عادت یہ ہے کہ رویت کو اس وقت پیدا فرماتے ہیں جب مذکورہ چیزیں پائی جاتی ہیں پس یہ چیزیں رویت کے لیے شروط عادیہ ہوں گی نہ کہ شروط لازمہ، پس اگر اللہ تعالیٰ اپنی عام عادت کے برخلاف کسی کے اندر ان چیزوں کے تحقق کے بغیر رویت کو پیدا فرمادیں تو ایسا ہو سکتا ہے اس کو محال نہیں کہہ سکتے لہذا آخرت میں جب مومن بندے جنت میں پہنچ جائیں گے جس کا ان سے وعدہ کیا گیا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کا سر کی آنکھوں سے اس طرح دیدار کریں گے کہ اللہ پاک نہ تو کسی مکان میں ہوں گے، اور نہ ان کیفیات و احوال میں سے کسی کیفیت و نوعیت پر ہوں گے جن کو رویت کے لیے عام طور پر ضروری سمجھا جاتا ہے، جیسے: مرنے کا سامنے ہونا، نورانی شعاع کا اس سے متصل ہونا، اور رائی و مرنے کے درمیان مناسب فاصلہ کا ہونا، وغیرہ۔

وقياس الغائب على الشاهد فاسد، وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى إياناء، وفيه نظر، لأن الكلام في الرؤية بحاسة البصر، فإن قيل: لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة، وسائر الشرائط موجودة، لوجب أن يرى، وألا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، وإنه سفسطة، قلنا: ممنوع فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى، لا يجب عند اجتماع الشرائط.

لغات: حاسة: جاننے اور ادراک کرنے کی قوت جو فطری طور پر انسان اور حیوان میں پائی جاتی ہے، البصر: قوت باصرہ، دیکھنے کی طاقت، آنکھ، نگاہ، حاسة البصر: یہ اضافۃ العام الی الخاص کے قبیل سے ہے۔ حضرة: موجودگی، سامنے، قرب۔ شاهقة: بلند، عظیم، سفسطۃ: وہ طریقہ استدلال جس کی بنیاد مغالطہ پر ہو اور جس سے مقابل کو خاموش کرنا مقصود ہو، اس جگہ بدیہی بات کا انکار یا بدیہی البطلان کے معنی میں ہے۔

دوسرا جواب: قولہ قیاس الغائب: یہ مخالفین کے استدلال کا دوسرا جواب ہے، پہلا جواب انکاری تھا یہ تسلیمی ہے یعنی بالفرض اگر ہم مان لیں کہ رویت کے وقوع کے لیے مذکورہ چیزیں شرط ہیں تو اس سے صرف ان چیزوں کی رویت کا مذکورہ شرطوں کے ساتھ مشروط ہونا ثابت ہوگا جو محسوسات کے قبیل سے ہیں، نہ کہ تمام چیزوں کی رویت کا

اور غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہونے کی وجہ سے باطل ہے (المراس)

قولہ: وقد يستدل: بعض نے روایت کے مذکورہ چیزوں کے ساتھ مشروط نہ ہونے پر استدلال کیا ہے اللہ پاک کے ہم لوگوں کو دیکھنے سے کہ جس طرح اللہ پاک ہم لوگوں کو دیکھتے ہیں ان شرطوں کے بغیر، اسی طرح اگر ہم بھی اللہ تعالیٰ کا دیدار کریں ان شرطوں کے بغیر تو اس میں کیا تعجب ہے؟ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس جواب میں نظر ہے: کیوں کہ گفتگو حائسہ بصر سے دیکھنے میں ہے۔ اور اللہ پاک کا دیکھنا حائسہ بصر سے نہیں ہے۔

ایک اعتراض: فان قيل: رویت کو جائز کہنے پر منکرین رویت کی طرف سے ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اگر رویت جائز ہوتی دران حالیکہ ہماری آنکھیں صحیح ہیں اور رویت کے تحقق کی تمام شرطیں موجود ہیں تو اللہ پاک کی رویت دنیا میں بھی ضرور حاصل ہوتی، کیوں کہ اگر اس حالت میں رویت ضروری نہ ہو تو حائسہ بصر سے اعتماد اٹھ جائے گا اور یہ کہنا جائز ہوگا کہ ہمارے پاس اونچے اونچے پہاڑ ہیں جن کو ہم نہیں دیکھتے، حالانکہ یہ بات سفسطہ (بدیہی البطلان) ہے۔

جواب: قلنا ممنوع: جواب کی وضاحت یہ ہے کہ رویت کی شرطوں کے پائے جانے کے وقت رویت کے حصول کو ضروری قرار دینا ہم کو تسلیم نہیں، کیوں کہ رویت کا تحقق ہمارے نزدیک محض اللہ پاک کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے، صرف شرائط کے اجتماع سے رویت کا تحقق ہمارے نزدیک ضروری نہیں، پس جب تک اللہ پاک رویت کو پیدا نہیں فرمائیں گے رویت کا تحقق نہیں ہو سکتا اگرچہ تمام شرطیں موجود ہوں۔

فائدہ: سفسطہ کا جواب شارح رحمہ اللہ نے ذکر نہیں فرمایا، اس کا جواب یہ ہے کہ کسی شئی کے معدوم ہونے کا یقین عقلاً اس کے وجود کے جائز ہونے کے منافی نہیں ہے، جیسے کسی پہاڑ کے بارے میں ہم کو کامل یقین ہے کہ وہ سونا نہیں بنا ہے لیکن سونا بن جانا عقلاً جائز اور فی نفسہ ممکن ہے، پس ہمارے پاس اونچے اونچے پہاڑوں کے نہ ہونے کا گو ہم کو کامل یقین ہے لیکن اس کے باوجود عقلاً یہ ممکن ہے کہ وہ موجود ہوں، مگر ہماری آنکھیں ان کو نہ دیکھتی ہوں؛ لہذا اس کو سفسطہ قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ (المراس)

ومن السَّمْعِيَّاتِ قَوْلُهُ تَعَالَى: "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيمِ كَوْنِ الْأَبْصَارِ
لِلْإِسْتِغْرَاقِ، وَإِفَادَتِهِ عَمُومَ السَّلْبِ، لَا سَلْبَ الْعَمُومِ، وَكَوْنِ الْإِدْرَاكِ هُوَ الرُّؤْيَا مُطْلَقًا، لَا الرُّؤْيَا
عَلَى وَجْهِ الْإِحَاطَةِ بِجَوَانِبِ الْمَرْنِيِّ، أَنَّهُ لَا دَلَالَهَ فِيهِ عَلَى عَمُومِ الْأَوْقَاتِ وَالْأَحْوَالِ.

لغات وترکیب: من السمعیات: اس کا عطف من العقلیات پر ہے جو پچھلے صفحہ پر گذرا، تقدیر عبارت یہ ہے: واقوی شَبَّهَهُمْ من السمعیات. الأبصار: مفرد البصر: قوتِ باصرہ، نگاہ، الاستغراق: احاطہ کرنا، گھیرنا، تمام افراد کو شامل ہونا، عمومُ السلب: نفی کا عام ہونا، یعنی ہر فرد سے حکم کی نفی، جیسے کوئی جاندار پتھر نہیں ہے، سلبُ العموم: عموم کی نفی، یعنی مجموعہ افراد سے حکم کی نفی، جیسے سب طالب علم محنتی نہیں ہیں، عموم سلب اور سلب عموم میں فرق یہ ہے کہ عموم سلب، سلب کلی کو کہتے ہیں یعنی ہر ہر فرد سے حکم کی نفی کو، جیسے: قضیہ سالبہ کلیہ میں ہوتا ہے، لہذا اس کے صدق کے لیے واقع اور نفس الامر میں موضوع کے ہر ہر فرد سے حکم کا انتفاء ضروری ہے، اور سلب عموم کہتے ہیں، موضوع کے افراد سے حکم کی نفی کو کل یا بعض کی تصریح کے بغیر، جیسے: قضیہ مہملہ میں ہوتا ہے، جیسے: الانسان لم یَرَ (انسان نے نہیں دیکھا) اس کے صدق کے لیے ہر ہر فرد سے واقع اور نفس الامر میں حکم کا انتفاء ضروری نہیں ہے، بلکہ بعض سے انتفاء بھی کافی ہے؛ اس لیے کہ یہ سالبہ جزئیہ کے درجہ میں ہے۔ کَوْنُ الإدراکِ هو الرُّؤیة: اس میں ہو برائے فصل ہے جو مبتدا اور خبر کے درمیان آتا ہے، اور اس کا کوئی محل اعراب نہیں ہوتا، لہذا اس کے بعد کو اس کے ماقبل کے اعتبار سے اعراب ہوگا، جیسے قرآن مجید میں ہے: فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِیْبَ عَلَیْهِمْ (المائدہ: ۷۷) اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کو مبتدا مان کر اس کے مابعد کو بر بناء خبریت مرفوع پڑھیں، کافیہ میں ہے: وَیَتَوَسَّطُ بَیْنَ الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ صِیْغَةُ مَرْفُوعٍ مُنْفَصِلٍ مُطَابِقًا لِلْمُبْتَدَأِ وَیُسَمَّى فَصْلًا ... وَلَا مَوْضِعَ لَهُ عِنْدَ الْخَلِیلِ، وَبَعْضُ الْعَرَبِ یَجْعَلُهُ مُبْتَدَأً وَمَا بَعْدَهُ خَبَرٌ (کافیہ: ۶۷)

منکرین رویت کی نقلی دلیل: قوله ومن السمعیات: مخالفین کے نقلی دلائل میں قوی ترین دلیل اللہ پاک کا ارشاد ہے: لَا تُذْکِرْهُ إِلَّا بَصَاۗرُ (الانعام آیت: ۱۰۳) بایں طور کہ البصار جمع معرف باللام ہے جو استغراق کا فائدہ دیتا ہے پس معنی یہ ہوں گے کہ ”کوئی بھی آنکھ اللہ پاک کو نہیں دیکھ سکتی۔“

قوله والجواب: یہ مبتدا ہے اور اس کی خبر انہ لا دلالة ہے جو تیسری سطر میں ہے۔

جواب کی وضاحت یہ ہے کہ اس آیت شریفہ سے استدلال موقوف ہے چار باتوں کے ثبوت پر، ایک یہ کہ الابصار میں الف لام استغراق کے لیے ہے۔ دوسری یہ کہ استغراق عموم سلب کے لیے ہے نہ کہ سلب عموم کے لیے یعنی اس کے معنی یہ ہیں کہ کوئی آنکھ اس کو نہیں دیکھ سکتی، یہ معنی نہیں کہ سب آنکھیں اس کو نہیں دیکھ سکتیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ ادراک سے مراد مطلق رویت ہے نہ کہ ایسی رویت جو مرئی کے تمام اطراف و جوانب کا احاطہ کئے ہو۔

اور چوتھی بات یہ کہ نفی کا تعلق کسی خاص وقت یا حالت سے نہیں بلکہ وہ عام ہے تمام اوقات و احوال کو؛ حالانکہ ہم کو یہ بات تسلیم نہیں کہ جمع معرف باللام ہر جگہ استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔

اور اگر ہم اس کو تسلیم کر لیں تو دوسری بات ہم کو تسلیم نہیں کہ یہاں عموم سلب مراد ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ سلب عموم مراد ہے کیوں کہ تُدْرکہ الابصار موجبہ کلیہ (یُدْرکہ کُلُّ بَصَرٍ) کے معنی میں ہے، پس جب اس پر حرف نفی داخل ہوا تو عموم کی نفی ہوگی اور معنی ہوں گے: لَا یُدْرکہ جمیع الابصار (تمام آنکھیں اس کو نہیں دیکھ سکتیں) اور اس سے بعض آنکھوں کے دیکھنے کی نفی نہیں ہوتی، جیسے ”لیس کل حیوان إنساناً“ کے معنی ہیں: سارے جاندار انسان نہیں ہیں“ اور اس سے بعض حیوان کے انسان ہونے کی نفی نہیں ہوتی۔

اور اگر ہم اس کو بھی مان لیں کہ یہاں پر عموم سلب ہی مراد ہے تو تیسری بات ہم کو تسلیم نہیں کہ ادراک مطلق رویت کے معنی میں ہے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ادراک کے معنی ہیں: ”شیء مرئی کا پورا احاطہ کر کے دیکھنا“ ان الادراک لیس هو الرؤية المطلقة، وانما هو الرؤية علی وجه الاحاطة بجوانب المرئی كما فسرہ ابن عباسؓ بہا فی أحد تفسیریہ وإلیہ ذهب الكثير من أئمة اللغة وغيرهم، والرؤية المکیفة بکیفیة الإحاطة أخص مطلقاً من الرؤية المطلقة، ولا یلزم من نفی الأخص نفی الأعم، فظهر صحة أن یقال: رأیتہ وما أدرکہ بَصَرِی (روح المعانی: ۳۵۵/۲ سورہ انعام) پس نفی مطلق رویت کی نہیں، بلکہ رویت علی وجہ الاحاطہ کی ہے اور ایسی رویت کی ہم بھی نفی کرتے ہیں۔ (۱)

(۱) حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ فرماتے ہیں: اس آیت میں حق تعالیٰ نے رویت کی نفی نہیں کی، بلکہ ادراک البصار کی نفی ہے اور ادراک اور رویت میں بڑا فرق ہے، ادراک کے معنی لغت میں کسی چیز کو اپنے احاطہ میں لینے کے ہیں: اللہ تعالیٰ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قصے میں فرماتے ہیں ”قَالَ اصحابُ موسیٰ اِنَّا لَمُدْرُکُونَ قَالَ کَلَّا“ یعنی جب فرعون کے لشکر نے بنی اسرائیل کا پیچھا کیا تو حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کے اصحاب نے کہا کہ اب تو ہم پکڑ لئے گئے، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا: ہرگز نہیں! اس آیت شریفہ میں ”اِنَّا لَمُدْرُکُونَ“ کے معنی ”اِنَّا لَمَعْرُوبُونَ“ کے نہیں ہیں اور کَلَّا سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی مراد رویت کی نفی نہیں ہے، کیوں کہ رویت تو ہو چکی تھی، فرعونیوں نے بنی اسرائیل کو دیکھ لیا تھا، البتہ پکڑنے سے وہ عاجز رہے، پس کَلَّا سے اسی کی نفی مراد ہے۔

لہذا ”لَا تُدْرکہ الابصار“ کے معنی یہ ہیں کہ نگاہیں اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں، اور احاطہ کی نفی سے رویت کی نفی لازم نہیں آتی، جس طرح قرآن کریم میں ہے ”وَلَا یُحِصُّونَ بِہٖ عِلْمًا (طہ: ۱۱۰) کہ بندے اللہ تعالیٰ کا باعتبار علم کے احاطہ نہیں کر سکتے، اس میں احاطہ کی نفی سے مطلق علم کی نفی لازم نہیں آتی، چنانچہ بندے اللہ پاک کو جانتے اور پہچانتے ہیں، اسی طرح حدیث میں ہے: لَا أُحْصِی ثَنَاءً عَلَیْکَ اَلْح“ میں اللہ پاک کی مدح و ثناء کا احصاء و احاطہ نہیں کر سکتا، اس سے مطلق ثناء کی نفی لازم نہیں آتی۔

اور زجان امام نحو یہ کہتے ہیں کہ، آیت شریفہ کے معنی یہ ہیں کہ کوئی اللہ پاک کی کہ نہ اور حقیقت کو نہیں پہنچ سکتا، سو آنکھیں اس کو دیکھیں گی مگر =

اور اگر اس کو بھی تسلیم کر لیں کہ مطلق رویت ہی کی نفی مقصود ہے تو پھر ہم کہیں گے اس آیت شریفہ میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ نفی عام ہے تمام اوقات و احوال کو، لہذا ہم اس کو خاص کر سکتے ہیں بعض اوقات کے ساتھ مثلاً دنیا کے ساتھ کما نقلہ فی روح المعانی (۳۵۶/۷) عن الحسن و غیرہ، یا بعض احوال کے ساتھ مثلاً: موجودہ حالت میں جب تک آنکھوں میں دیدار خداوندی کی قوت عطا نہ ہو اور اللہ پاک کی مشیت نہ ہو لیکن جب اللہ پاک اپنے فضل و کرم سے دیدار کرانا چاہیں گے اور آنکھوں میں اس کی صلاحیت پیدا فرمادیں گے تو اس وقت رویت حاصل ہوگی کما ذهب الیہ بعض المفسرین (۱)

وقد يُستدلّ بالآية على جواز الرؤية، إذ لو امتنعت لما حصل التمدُّح بنفيها، كالمعدوم لا يُمدح بعدم رويته لامتناعها، وإنما التمدُّح في أن يُمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزُّز بحجاب الكبرياء.

= احاطہ نہیں کر سکیں گی۔ (معارف القرآن اور یسی: ۵۱۲/۲، سورہ انعام آیت: ۱۰۳)

اور شیخ الحدیث حضرت مولانا عبد الجبار الاعظمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لا یُدرکہ الانبصار کے معنی یہ ہیں کہ نگاہیں حضرت باری جل جلالہ کا احاطہ نہیں کر سکتیں، کیوں کہ ادراک کے معنی ہیں: مرئی کے حدود و جوانب پر واقف ہونا، اسی کو احاطہ کہتے ہیں، ادراک کی یہی تفسیر حضرت ابن عباس اور سعید ابن المسیب رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، اور جمہور مفسرین ادراک کی تفسیر احاطہ سے فرماتے ہیں اور احاطہ اسی چیز کا ہو سکتا ہے جس کی حدود و جہات ہوں، اور اللہ تعالیٰ کیلئے حدود و جہات محال ہیں، پس اس کا ادراک و احاطہ بھی ناممکن ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ آیت نفی رویت کی دلیل نہیں بلکہ ثبوت رویت کی دلیل ہے اس لئے کہ ادراک و رویت میں فرق ہے رویت عام ہے ادراک خاص، باری تعالیٰ کی مراد اگر نفی رویت ہوتی ہے تو فرماتے: "لَا تَرَاهُ الْاَنْبَصَارُ" لیکن باری تعالیٰ نے "لَا تَرَاهُ" نہیں فرمایا: بلکہ لا تدرکہ الانبصار فرمایا، اور نفی ادراک سے نفی رویت نہیں ہوتی پس جب ادراک کی نفی فرمائی جو رویت کے اوصاف میں انحصار ہے اور مقام مدح میں فرمائی تو معلوم ہو گیا کہ نفس رویت ثابت ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کسی نے اس آیت کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کیا تم آسمان کو نہیں دیکھتے اس نے کہا کیوں نہیں، فرمایا: پورا آسمان دیکھتے ہو کہا: نہیں! تو فرمایا: سنو! جو شخص لشکر یا پہاڑ یا باغ یا شہر کے اطراف و جوانب کو دیکھے تو یہ نہیں کہا جاتا "أَدْرَكْهَا" بلکہ یہ لفظ اس وقت بولا جاتا ہے جب ان کا احاطہ کرے۔ (امدادی الباری ۵۰۱/۲)

(۱) حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی لکھتے ہیں بعض علماء کہتے ہیں کہ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو دنیا کی آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں، پس اس سے آخرت کے نہ دیکھنے پر استدلال کرنا صحیح نہیں، کیونکہ دنیا کی آنکھیں ضعیف ہیں اور آخرت کی آنکھیں قوی ہیں اس میں کیا استبعاد ہے کہ جو بات دنیا میں ناممکن ہو وہ آخرت میں ممکن ہو جائے۔ قال مالک: انما لم يُرَ سبحانه في الدنيا لانه باقٍ، والباقي لا يُرى بالفاني: فاذا كان في الآخر قورزقوا ابصاراً باقية رؤى الباقي بالباقي (فتح الملبم: ۳۰۱/۲)

حضرت شاہ عبدالقادر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مطلب آیت کا یہ ہے کہ آنکھ میں یہ قوت نہیں کہ اس کو دیکھ سکے ہاں اگر وہ خود ازراہ لطف و کرم اپنے کو دکھانا چاہے گا تو آنکھوں میں ویسی قوت پیدا کر دے گا کہ جس سے اہل ایمان حسب مراتب خدا تعالیٰ کو دیکھ سکیں گے۔ (معارف القرآن اور یسی: ۵۱۳/۲، تفسیر عثمانی، سورہ الانعام آیت ۱۰۳)

وَأِنْ جَعَلْنَا الْإِدْرَاكَ عِبَارَةً عَنِ الرُّوْيَةِ عَلَى وَجْهِ الْإِحَاطَةِ بِالْجَوَانِبِ وَالْحُدُودِ فَلَدَلَالَةُ
الْآيَةِ عَلَى جَوَازِ الرُّوْيَةِ بَلْ تَحَقُّقُهَا أَظْهَرُ، لِأَنَّ الْمَعْنَى أَنَّهُ مَعَ كَوْنِهِ مَرْتَبًا لَا يُدْرِكُ بِالْأَبْصَارِ لِتَعَالِيهِ
عَنِ التَّنَاهَى وَالْإِتِّصَافِ بِالْحُدُودِ وَالْجَوَانِبِ.

حل لغات: التمدح: خود اپنی تعریف کرنا، التمتع: محفوظ و مضبوط ہونا، ناممکن الحصول ہونا التّعزز: باعزت ہونا،
قوی و غالب ہونا، لتعالیہ: اس کے پاک و بلند ہونے کی وجہ سے، التناهی: متناہی ہونا۔
قولہ: وقد یستدل: ما قبل میں جس آیت شریفہ سے مخالفین نے رویت کی نفی پر استدلال کیا ہے بعض نے اسی
آیت سے رویت کے جواز پر استدلال کیا ہے بایں طور کہ اللہ پاک نے اس کو مقام مدح میں ذکر کیا ہے یعنی اپنی
ذات کے غیر مرتئی ہونے کو بیان کر کے اللہ پاک نے اپنی تعریف کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رویت فی نفسہ
جائز و ممکن ہے، ورنہ اس کی نفی کوئی قابل تعریف بات نہ ہوتی جس طرح معدوم کی تعریف نہیں کی جاسکتی اس کے
غیر مرتئی ہونے کی وجہ سے، کیوں کہ معدوم کی رویت محال ہے پس اس کا غیر مرتئی ہونا کوئی خوبی اور تعریف کی چیز
نہیں ہو سکتی، اسی طرح رویت کی نفی اسی وقت لائق تعریف ہوگی جب فی نفسہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہو لیکن اس
کے باوجود اس کو دیکھنا دشوار ہو اس کے محفوظ اور معزز ہونے کی وجہ سے عظمت و بزرگی کے حجابات کے ساتھ۔ (۱)

(۱) علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم نے اس سلسلہ میں بہت مفصل کلام کیا ہے فرماتے ہیں کہ لاتدر کہ الابصار کو اللہ تعالیٰ نے مقام مدح میں
بیان فرمایا ہے اور مدح صفات ثبوتیہ سے ہوتی ہے صفات سلبیہ محض سے نہیں، اس لئے کہ جتنے کمالات ہیں وہ وجودی ہیں اور وجود کے تابع، اور جتنے
عیوب ہیں وہ عدی ہیں اور عدم کے تابع، مثلاً بصر کمال ہے اور وجودی ہے اور عدم بصر عیب ہے اور عدی ہے اسی طرح سیکڑوں مثالیں ہو سکتی ہیں۔
یہی وجہ ہے کہ معدوم محض میں کوئی کمال نہیں اور واجب بالذات میں کمال ہی کمال ہے اور مثلاً انسان میں وجود بھی ہے عدم بھی۔ نہیں تھا، ہو گیا پھر فنا
ہو جائیگا اس لئے انسان میں کمال بھی ہے اور عیب بھی۔ بہر کیف عدم محض میں نہ تو کوئی کمال ہے نہ اس کو مقام مدح میں ذکر کیا جاتا، البتہ اگر عدم کسی
امر وجودی کو مضمّن ہوتا ہے تو باری تعالیٰ اس کو مقام مدح میں بیان فرماتے ہیں مثلاً وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ (یونس: ۶۱) کے معنی
میں يعلم کل شیء (ہر چیز کو جانتے ہیں) مَا مَسَّنَا مِنَ لُغُوبٍ کے معنی کمال القدرة کے ہیں لَا تَأْخُذْهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ کمال قیومیت کو مضمّن
ہے، لیس کمشلہ شیء مضمّن ہے کمال ذات و صفات کو۔ نفی شریک و ولد و ظہیر و صاحب مضمّن ہے ربوبیت والوہیت و قہر کے کمال کو، نفی اکل
و شرب مضمّن ہے کمال صمدیت اور غنا کو۔

حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی عدی چیز کو مدح کے طور پر نہیں بیان کیا جس میں کوئی وجودی پہلو نہ ہو پس اگر لاتدر کہ الابصار کے
معنی یہ ہوتے کہ اللہ تعالیٰ کسی حال میں مرتئی نہیں، تو اس کو مدح کے طور پر بیان نہیں فرماتے، اس لیے کہ معدوم محض بھی نہیں دیکھا جاتا ہے۔ اور اللہ
تعالیٰ کی شان سے بعید ہے کہ ایسی چیز سے اپنی تعریف کریں جس میں معدوم محض بھی اس کا شریک ہو، پس لاتدر کہ الابصار کے معنی یہ
ہوں گے کہ اس کی رویت تو ہو سکتی ہے لیکن اس کا ادراک نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ غایت عظمت اور کمال کبریائی کی وجہ سے ہر چیز سے بڑا ہے لہذا
چیزیں اس کو دیکھ تو سکتی ہیں لیکن احاطہ نہیں کر سکتیں۔ (امداد الباری: ۵۰۲/۲)

قولہ: وَإِنْ جَعَلْنَا الْإِدْرَاكَ: اور اگر ادراک کے معنی رویت کے نہ ہوں بلکہ اس کے معنی شیء مرئی کے تمام اطراف و جوانب کا احاطہ کر کے دیکھنے کے ہوں تب تو رویت کے جواز بلکہ اس کے تحقق اور وقوع پر آیت کریمہ کی دلالت اور بھی زیادہ واضح ہوگی، کیوں کہ اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ اللہ پاک کی ذات ایسی عظیم ترین ہے کہ باوجود اس کے قابل رویت ہونے کے، سر کی آنکھوں سے اس کا پورا ادراک و احاطہ نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ وہ تنہا ہی ہونے اور حد و اطراف کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہے۔

ومنها: أَنَّ الْآيَاتِ الْوَارِدَةَ فِي سَوَالِ الرُّؤْيَةِ مَقْرُونَةٌ بِالْاِسْتِعْظَامِ وَالْاِسْتِكْبَارِ، وَالْجَوَابُ أَنَّ ذَلِكَ لِتَعْنِيَّتِهِمْ وَعِنَادِهِمْ فِي طَلِبِهَا، لَا لِامْتِنَاعِهَا، وَإِلَّا لَمَنْعَهُمْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ ذَلِكَ، كَمَا فَعَلَ حِينَ سَأَلُوا: أَنْ يَجْعَلَ لَهُمُ إِلَهَةً، فَقَالَ: بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ. وهذا مُشْعَرٌ بِإِمْكَانِ الرُّؤْيَةِ فِي الدُّنْيَا، وَلِهَذَا اخْتَلَفَتِ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فِي أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ رَأَى رَبَّهُ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ أَمْ لَا؟ وَالْاِخْتِلَافُ فِي الْوُقُوعِ دَلِيلُ الْإِمْكَانِ. وَأَمَّا الرُّؤْيَةُ فِي الْمَنَامِ فَقَدْ حُكِّبَتْ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ السَّلَفِ وَلَا خَفَاءَ فِي أَنَّهَا نَوْعٌ مَشَاهِدَةٌ يَكُونُ بِالْقَلْبِ دُونَ الْعَيْنِ.

لغات: مقرونہ: ملی ہوئی، مشتمل، الاستعظام: بڑا اور گراں سمجھنا، بڑا بننا، الاستکبار: بڑا سمجھنا، عناد اور تکبر کی وجہ سے حق کو نہ ماننا، تَعْنَتْ: کسی کی تکلیف و لغزش کا خواہاں ہونا، مشقت میں ڈالنا، پریشان کرنا، عِنَاد: ضد اور ہٹ دھرمی، مُشْعِر: بتانے والا، خبر دینے والا۔

قولہ: ومنها: منکرین رویت کے نقلی دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قرآن مجید میں رویت باری تعالیٰ کے سوال کو بڑی چیز کا سوال قرار دیا گیا ہے۔ اور اس پر سخت نکیر کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے کہ سوال کرنے والوں نے اپنے آپ کو بہت بڑا سمجھا جو اتنی بڑی چیز کا سوال کیا، ”یہ منہ اور مسور کی دال“ ”اور چھوٹا منہ اور بڑی بات“ یہاں تک کہ اس بے جا جسارت اور گستاخانہ سوال پر آسمان سے بجلی گری اور سب ہلاک کر دیے گئے، ارشاد ربانی ہے: ”يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ الرَّخ“ (النساء: ۱۵۳) یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم آپ سے اہل کتاب (یہود) یہ درخواست کرتے ہیں کہ آپ ان کے پاس ایک کتاب لکھی لکھائی آسمان سے منگوادیں، سو آپ ان لوگوں کے اس سوال کو عجیب نہ سمجھیں، کیوں کہ ان کے بزرگوں نے موسیٰ علیہ السلام سے اس

سے بھی بڑی اور سخت بات کی درخواست کی تھی (وہ یہ) کہ اللہ تعالیٰ کو کھلم کھلا بلا کسی حجاب کے ہم کو دکھلا دو، اس سوال پر یہ ہوا کہ ان کہنے والوں پر بجلی آ پڑی اور سب مر گئے۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلِيكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا (الفرقان: ۲۱) یعنی جو لوگ ہم سے ملنے کی امید نہیں رکھتے کہ ہمارے روبرو حاضر ہو کر حساب و کتاب دینا ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ ہمارے پاس فرشتے کیوں نہیں اترتے، یا ہم دیکھ لیتے اپنے رب کو، ان لوگوں نے اپنے دلوں میں اپنے آپ کو بہت بڑا سمجھ رکھا ہے جو اس قسم کی تمنا رکھتے ہیں اور خود کو اللہ پاک سے ہم کلام ہونے کے لائق سمجھتے ہیں، شرارت و سرکشی کی حد ہو گئی کہ باوجود عدم لیاقت کے اس قسم کی فرمائش کرتے ہیں۔

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت ممکن نہیں ہے، ورنہ اس کے سوال پر اس طرح انکار و مواخذہ نہ ہوتا۔ والجواب أن ذلك: جواب یہ ہے کہ یہ انکار و مواخذہ روایت کے محال ہونے کی بنا پر نہیں ہوا، بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کا یہ سوال ضد اور ہٹ دھرمی پر مبنی تھا، جیسا کہ ان کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے ”يا موسىٰ لن نؤمن لك حتىٰ نرىٰ الله جهره“ (البقرة: ۵۵۰) کہ ہرگز ہم آپ کی تصدیق نہیں کریں گے یہاں تک کہ ہم دیکھ لیں اللہ کو کھلم کھلا، اور اس سے ان کا مقصد نبی کو عاجز کرنا اور اپنے لئے احکام تو ریت سے چھٹکارے کی راہ نکالنا تھا۔

ورنہ اگر روایت محال ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام اس سوال سے ضرور ان کو منع فرماتے، جیسا کہ جب ان لوگوں نے کسی قوم کو بت پرستی کرتے دیکھ کر موسیٰ علیہ السلام سے کہا تھا: ”يا موسىٰ اجعل لنا إلها كما لهم الهة“ (الاعراف: ۱۳۸) کہ اے موسیٰ ہمارے لئے بھی ایک بت جیسے ان کے بت ہیں، تو موسیٰ علیہ السلام نے ان کی اس بیہودہ و جاہلانہ فرمائش پر انکار کرتے ہوئے فرمایا تھا: ”إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ“، یعنی تم اللہ تعالیٰ کی عظمت و بزرگی اور تنزیہات و تقدیس سے بالکل جاہل معلوم ہوتے ہو۔ پس حضرت موسیٰ علیہ السلام کا روایت کے سوال سے منع نہ فرمانا اس بات کی خبر دیتا ہے کہ روایت دنیا میں بھی ممکن ہے اسی وجہ سے صحابہ کرام نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے شب معراج میں اللہ پاک کو دیکھا ہے یا نہیں؟ (۱)

(۱) اس میں صحابہ و تابعین اور ائمہ دین کا اختلاف ہے کہ شب معراج میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ پاک کا دیدار کیا یا نہیں؟ اور اگر دیدار ہوا تو وہ سر کی آنکھوں سے ہوا یا چشم قلب سے؟ کیوں کہ روایات میں اختلاف ہے اور آیات قرآنیہ محتمل ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ سے متعلق روایات زیادہ تر حضرت عائشہ حضرت عبداللہ ابن مسعود حضرت انس، حضرت ابن عباس، اور حضرت ابوذر رضی اللہ عنہم سے منقول ہیں۔ حضرت =

اگر اللہ پاک کی رویت محال ہوتی تو صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا اس کے وقوع میں اختلاف نہ ہوتا، بلکہ عدم وقوع پر سب متفق ہوتے، پس یہ اختلاف بھی رویت کے ممکن ہونے کی دلیل ہے۔

= عائشہ رضی اللہ عنہا مکرہیں یعنی شب معراج میں رویت ہاری کا انکار کرتی ہیں اور حضرت انسؓ اور ابن عباسؓ ثبت ہیں۔ اور حضرت ابوذرؓ بین ہیں۔ ان سے ”نورائی آراء“ بھی منقول ہے اور ”راہت نوراً“ بھی اور ابن خزیمہ اور نسائی کی روایت میں ان سے منقول ہے ”راہ بقلیہ و لم یورہ بعینہ“ اور حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہما کا مشہور قول یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبریلؑ کو دیکھا۔

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: اختلف السلف في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه، فذهب عائشة وابن مسعود الى انكارها، واختلف عن أبي ذر، وذهب جماعة الى إيجابها، وحكى عبدالرزاق عن معمر عن الحسن أنه خلف أن محمداً رأى ربه، وأخرج ابن خزيمة عن عروة بن الزبير إيجابها، وكان يشتد عليه إذا ذكر له إنكار عائشة، وبه قال سائر أصحاب ابن عباس، وجزم به كعب الأحبار والزهري وصاحبه معمر وآخرون، وهو قول الأشعري وغالب أتباعه، (فتح الباری: ۵۲۳/۸، کتاب التفسیر سورة النجم باب (۱) حدیث ۲۸۵۵)

وقال العلامة بدر الدين العيني رحمه الله: اعلم أن إنكار عائشة رضي الله عنها، الرؤية لم تذكرها رواية، إذ لو كان معها رواية فيه لذكرته، وإنما اعتمدت على الاستنباط من الآيات، وهو مشهور قول ابن مسعود، وعن أبي هريرة مثلاً، وعن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه رآه بعينه، روى ذلك عنه بطرق، وروى ابن مردويه في (تفسيره) عن الضحاک وعكرمة عنه في حديث طويل وفيه: فلما أكرمني ربي برؤيته بأن أثبت بصري في قلبي أجده بصري لنوره نور العرش، وروى اللالكائي من حديث حماد بن مسلمة عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعاً: رأيت ربي، عز وجل، ومن حديث أبي هريرة قال: رأيت ربي، عز وجل.... الحديث، وذكر ابن اسحاق: أن ابن عمر أرسل إلى عباس يسأله: هل رأى رسول الله ربه؟ فقال: نعم، والأشهر عنه أنه رآه بعينه، وروى عنه: أن الله تعالى اختص موسى، عليه الصلاة والسلام، بالكلام، وإبراهيم، عليه الصلاة والسلام، بالخلة، ومحمداً بالرؤية وقال الماوردي: قيل: إن الله قسم كلامه ورؤيته بين محمد وموسى، عليهما الصلاة والسلام، فرآه محمد مرتين، وكلمه موسى مرتين: وحكى أبو الفتح الرازي وأبو الليث السمرقندي هذه الحكاية عن كعب وحكى عبدالرزاق عن الحسن أنه كان يحلف بالله لقد رأى محمد ربه، وحكى السفاش عن أحمد: أنا أقول بحديث ابن عباس: بعينه رآه حتى انقطع نفس أحمد (وفى روح المعاني: ۸۲/۲۷، إذا سُئِلَ عن الرؤية بقول: رآه رآه حتى ينقطع نفسه الخ)، وقال الأشعري وجماعة من أصحابه: إنه رآه ببصره وعيني رأسه، وقال: كل آية أوتيتها نبي من الأنبياء فقد أوتى مثلها نبينا صلى الله عليه وسلم وخص من بينهم بتفضيل الرؤية.

فإن قلت: قال الله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (الانعام: ۱۰۳) وقال: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ (الأعراف: ۱۴۳) قلت: المراد بالإدراك الإحاطة ونفي الإحاطة لا يستلزم نفي نفس الرؤية، وعن ابن عباس: لا يحيط به، ونحن نقول به، وقيل: لا تدركه أبصار الكفار، وقيل: لا تدركه الأبصار، وإنما يدركه المبصرون، وليس في الشرع دليل قاطع على استحالة الرؤية ولا امتناعها، إذ كل موجود فرؤيته جائزة غير مستحيلة، وأما قوله: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف: ۱۴۳] فمعناه: في الدنيا، (عمدة القاري: ۵۸۸/۱۰ کتاب بدء الخلق باب إذا قال أحدكم: آمين، حديث نمبر ۳۲۳۴) مزيد تفصيل إن شاء الله معراج کے بیان میں آئے گی۔

اللہ پاک کی رؤیت خواب میں: قوله: أما الرؤية في المنام: آنحضور صلى الله عليه وسلم شب معراج میں اللہ پاک کو دیکھا ہے یا نہیں؟ اس میں تو اختلاف ہے جیسا کہ اوپر گزرا، لیکن علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ آپ علیہ السلام کے علاوہ کسی اور کو اللہ تعالیٰ کا دیدار دنیا میں سر کی آنکھ سے نہیں ہو سکتا، البتہ خواب میں ہو سکتا ہے، کیوں کہ یہ دیکھنا دل سے ہوتا ہے نہ کہ سر کی آنکھ سے، چنانچہ سلف سے خواب میں اللہ پاک کو دیکھنے کے بہت سے واقعات منقول ہیں۔

فائدہ: اگر کوئی کہے کہ خواب میں بھی اللہ پاک کی زیارت کس طرح ہو سکتی ہے دراصل حالیکہ اللہ تعالیٰ شکل و صورت وغیرہ سے پاک ہیں؟ جواب یہ ہے کہ زیارت تو کسی صورت ہی میں ہوتی ہے، لیکن وہ اللہ پاک کی صورت نہیں ہوتی، بلکہ رائی کو جس صورت سے زیادہ مناسبت ہوتی ہے اللہ پاک اس کے سامنے اسی صورت میں انکشاف و تجلی فرماتے ہیں۔ (۱)

(۱): جوز اهل التعبير رؤية الباري عز وجل في المنام مطلقاً ولم يجروا فيها الخلاف في رؤيا النبي ﷺ، وأجاب بعضهم عن ذلك بأمور قابلة للتأويل في جميع وجوها فتارة يعبر بالسلطان وتارة بالوالد وتارة بالسيد وتارة بالرئيس في أي فن كان، فلما كان الوقوف على حقيقة ذاته ممتنعاً وجميع من يعبر به يجوز عليهم الصدق والكذب كانت رؤياه تحتاج إلى تعبير دائماً، بخلاف النبي ﷺ فإذا رأى على صفته المتفق عليها وهو لا يجوز عليه الكذب كانت في هذه الحالة حقاً محضاً لا يحتاج إلى التعبير.

وقال الغزالي رحمه الله في شرح قوله عليه السلام: من رأى في المنام الخ: ليس معنى قوله عليه السلام فقد رأى أنه رأى جسمي وبدني وإنما المراد أنه رأى مثلاً صار ذلك المثال آلة يتأدى بها المعنى الذي في نفسي إليه، وكذلك قوله "فیرانی فی البقطة ليس المراد أنه يرى جسمي وبدني، قال: والآلة تارة تكون حقيقة وتارة تكون خيالية، والنفس غير المثال المتخيل، فما رآه من الشكل ليس هو روح المصطفى ﷺ ولا شخصه بل هو مثال له على التحقيق، قال ومثل ذلك من يرى الله سبحانه وتعالى في المنام فإنه ذاته منزّهة عن الشكل والصورة ولكن تنتهي تعريفاته إلى العبد بواسطة مثال محسوس من نور أو غيره، ويكون ذلك المثال حقاً في كونه واسطة في التعريف فيقول الرائي: رأيت الله تعالى في المنام لا يعني أنني رأيت ذات الله تعالى كما يقول في حق غيره.

وقال أبو قاسم القشيري رحمه الله ما حاصله: إن رؤياه على غير صفته لا تستلزم إلا أن يكون هو، فانه لو رأى الله على وصف يتعالى عنه وهو يعتقد أنه منزّه عن ذلك لا يقدح في رؤيته بل يكون لتلك الرؤيا ضرب من التأويل كما قال الواسطي: من رأى على صورة شيخ كان إشارة على وقار الرائي وغير ذلك. (فتح الباري: ۱۲/۶۹) كتاب التعبير باب من رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام

واعلم أن السيد محمود الألوسي رحمه الله قد تكلم في تحقيق الرؤيا وبسطه جداً، ثم ذكر قول حجة الإسلام الغزالي رحمه الله المذكور فيما قبل (روح المعاني: الجزء التاسع ص: ۱۸ سورة الأنفال: ۴۴) وكذا ذكره محشي فيض الباري: ۴/۹۱ =

= امام العصر علامہ انور شاہ شمیمی نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں: والذي تبين لي أن الصورة على نحوين: الأولي ما كانت قائمة بذاته تعالى حاكية عنه جل مجده، وتلك ليست بمرادة ههنا، بل يجب نفيها عنه ولا مادة لها في السمع، والثانية ما ليست قائمة بذاته تعالى، ولكنه تعالى علمنا إياها في كتابه، أنها صورته فأسند إليه: الوجه، واليد، والساق، والقدم، والأصابع، وأمثالها، لا أقول إنه أثبتنا لنفسه، ولكن أقول: إنه أسندنا إليه، وكم من فرق بينهما، ثم أقول: (يد الله فوق أيديهم) كما قاله هو، ولا أقول: إن لله يداً، فإن كنت ممن يقوم بالفرق بينهما فأذره، ولقد أجاد البخاري حيث سماها في كتابه نعوتاً، لصفات، لكونها غير معان زائدة على الذات، فهي الحلية وسماها المتكلمون صفات سمعية، وسموا نحو القدرة والإرادة صفات عقلية، (الصفات عند المتكلمين: عقلية، وسمعية، وأرادوا من العقلية الصفات السبع كالقدرة والإرادة الخ، ومن السمعية نحو يد ووجه وغيرهما من المتشابهات، وإنما سموها صفات سمعية لكونها مما لا يدرك إلا بالسمع) فجعلوا مرجعها إلى الصفات أيضاً فصارت معاني زائدة على الذات، كما هو مقتضى معنى الصفة، بخلاف الصورة، والحلية، فإنها من الذات لا معاني زائدة عليها، (لفظ الصفة على مصطلح أهل العرف يدل على كونها معاني خارجة عن الذات، والنعته هو وصف حلية لأحد ليفيد معرفته كما في حديث مسلم في حديث ذي الخويصرة: فإذا هو على النعت الذي نعته النبي صلى الله عليه وسلم) ولعلك علمت أن في تسميتها صفات، كما سماها المتكلمون، تفويت لغرض الشارع، وإخلاء هذه الألفاظ عن معانيها، وأحسن البخاري في تسميتها نعوتاً، فلم يدل على كونها زائدة على الذات، نعم لا بد من تقييدها بكونها وراء عقولنا، وخيالنا، وأوهامنا، ثم وراء ووراء، وبما شئت من التنزيهات، مما يساعدك فيها خيالك، فهذه النعوت التي كلت الأنظار والأفكار عن إدراكها هي صورته تعالى.

فالحمد لله سبحانه يتجلى في هذه النعوت التي نعت بها نفسه في الدنيا والآخرة، فإن الحلية المرضية له هي التي نعت بها نفسه بنفسه، ففيها تكون الرؤية، وهي التي تسمى برؤية الرب جل مجده، ألا ترى أنك إذا رأيت ربك في المنام، تيقنت أنك رأيت الرب عز برهانه، مع علمك أنه ليس ربك، وهذا لأنك تنفى كون تلك الصورة رباً، مع إذ عانك بكون المتجلى فيها ربك عز سلطانه، فكأنك في بياضك هذا تنفى المثل له، وتريد المرمى (أي المقصد)، وإذا قد ورد في الحديث أن المؤمنين يرون ربهم في المحشر في صورة يعرفون بها، فما الدليل على أنه ليست برؤيته؟ بل هو رؤية محققة فوق رؤيتك إياه في المنام، ثم أزيد، وأزيد. وبالجمل، لا يمكن الوصول للعبد إلى سبحانه تعالى إلا بوساطة تلك الصورة، فإن الله تعالى غنى عن العالمين، وتحقيقه أن صورة الشئ، ما تعرف بها شخصية الشئ، ولا ريب أن الأدخل فيه هو الوجه، ولذا أظن أن غالب استعمال الصورة في الوجه، لأنه هو مبدأ التمييز والمعرفة كثيراً، ولذا قلما يستعمل لفظ الصورة في الجمادات والنباتات خاصة، وذلك لأنها مما يستغنى عن معرفة أشخاصها، وإنما نحتاج إلى معرفة الشخصية في الحيوانات، أما النباتات والجمادات، فليس لنا بشخصياتها غرض.

ولما كان الله سبحانه غاية الغايات، ومنتهى المطالب، ومقصود العوالم كافة، وكان في أقصى مراتب التجرد والتنزه، احتاج الناس لمعرفة إلى صورة يعرفون بها ربهم، لأن المادى المظلم المتدنس بأنواع الظلمات، لا يبلغ شأواً المجرد، وإن تجرد، وإن تجرد، فلا يحصل له نسبة الرائي، والمرئي، بينه وبين الله تعالى إلا بقدر ما يتمكن من إدراكه، وينال من نعوته، ويبلغ مبلغهما، فلا يمكن الوصول للإنسان إلى ربه جل مجده إلا =

سبوحاطة الصور، ولولا تلك لوجدته يتوساً قنوطاً، محروماً عن الرؤية:

كيف الوصول إلى سعاد، ودونها ☆ قلل الجبال، ودونها حروف؟

وبالجملة لم يخبرنا ربنا تبارك وتعالى إلا بتلك الحلية، وعللنا بها، فلا علم لنا إلا ما علمتنا، فمن نهتدى بها، فإن تعمس عليك إسناد الصورة إلى جنبه تعالى، وتراه خلاف التنزيه، فاعلم أن منشأ أنك تزعم اتحاد الصورة، مع ذبيها دائماً، ولا تتغل انفكاكها عن الذات، وليس ذلك إلا لأنك مارست صورة الإنسان، فرأيتها قائمة به، غير منفصلة عنه، مع أن صورة الإنسان أيضاً غيره، بل مامن شيء إلا وصورته تغايره، وإنما نحن أجساد من عالم الناسوت، فالتبس الحال فيها، وبذلك على ما قلنا، أنك إذا رأيت المرأة وجدت فيه صورتك، مع العدم ذى الصورة منها، فدل على أن الصورة قد تنفك عن ذبيها، ولولا ذلك لما وسعتك أن تقول: إنك رأيت صورتك في المرأة، فلما أقربه أهل العرف، علم أن صورتك غيرك، وقد تنفك عنك أيضاً، إلا أنك كنت من عالم الناسوت، فضاهت صورتك بنفسك، وهكذا في العلم، فإنه لا يحصل فيه إلا صورة الشيء، دون الذات بعينها، وهي التي تُسمى صورته اللعنية.

وما أقرب حال الشبح، وذبه بالصورة، وذبيها، فكما أن الشبح غير ذى الشبح، وينفك عنه هكذا، فليفهم صورة الرحمن، فإنها غير قائمة بالبارى تعالى، ومنفصلة عنها، إلا أنه لا يمكن رؤية تلك الصورة من نفسها بنفسها، ما لم تقع الاتينية، بين الرائي والمرئي، فخلق الله تعالى الإنسان، ليكون مظهراً، ومرآة لصورته، ويتجلى فيه حتى يظهر أمره في الأكوان، ويقال: إن الإنسان خلق على صورة الرحمن، وإلا فلما للإنسان أن يكون مظهراً له كما هو. وما للممكن أن تتجلى فيه صورة الرحمن، كما هي، ولكن تلك أمثال وأوهام، تروح بها نفوس الصب الهائم، فيعللون بها أنفسهم، والله تعالى أعلى وأجل. (فيض الباري: ٤/٣٠٤ تا ٤٠٥)

اور حضرت مولانا بدر عالم صاحب میر تقی رحمۃ اللہ علیہ البدر الساری حاشیہ فیض الباری میں تحریر فرماتے ہیں۔

قلت: هذه مسألة دقيقة جداً، بل أدق المسائل من باب الحقائق، لم أفر بحاشية تليق بها في هذه العجالة، إلا ما ذكره بعض المحققين، فغلبها مني راضياً مرضياً.

قال: كما أن القرآن عند أهل السنة من حيث حقيقته التي هي الكلام النفسي القديم القالم بذات الله سبحانه، لم يكن في الأزل ظاهراً في صورة الأصوات والحروف الملفوظة، ولا في صورة الحروف المكتوبة، ولا المخيلة في الأذهان البشرية، لم ظهر في تلك الصور جميعاً، فيما لا يزال، مع كونه منزهاً عن أن يكون حالاً في شيء منها، وإنما الحال فيها - أي في محالها - صورته ومظاهره، ولذلك لم يلزم أن يكون ذا صورة، ولا حادثاً، ولا عرضاً غير قار الذات، ولا جوهر، مع ظهوره في تلك المظاهر التي منها جواهر، كظهور الحروف المنقوشة في نحو الأحجار الموضوعة في جدران المساجد وغيرها، ومنها أعراض، كالحروف الملفوظة، والمخيلة، فلكذلك فليفهم ظهور الحق سبحانه وتعالى، في المظاهر المختلفة التي يعرف بعضها وينكر بعضها، فإنه سبحانه، وإن ظهر في أي مظهر شاء، متى شاء، لمن شاء، فإنه من حيث حقيقته وذاته الذي ليس كمثله شيء، منزّه عن كل صورة في كل حال، حتى في حال ظهوره، كما أن الكلام النفسي منزّه عن كل صورة من تلك الصور الملفوظة، والمخيلة، والمكتوبة في كل حال، حتى في حال ظهوره فيها، مع كون تلك الصور كلها قرآناً، حقيقة شرعية، معلومة من الدين ضرورة لا مجازاً وإن كانت دلالة على الكلام النفسي، فلكذلك إذا تجلى الحق في أي صورة =

= شاء، فهو حقيقة وإن كان منزهاً عن الصورة من حيث ذاته، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

رأيت ربى الليلة فى أحسن صورة، الحديث، وقال: رأيت ربى فى صورة شاب له وفرة، رواه الطبرانى فى السنة- عن ابن عباس، ونقل عن ابن أبى ذرعة الرازى أنه قال: هو حديث صحيح. كذا فى "الجامع الكبير" للسيوطى، وفيه أيضاً: رأيت ربى فى المنام، فى صورة شاب موفر فى الخضر، عليه نعلان من ذهب، وفيه أيضاً: رأيت ربى فى حظير من الفردوس، فى صورة شاب، عليه تاج يلمع البصر، رواه الطبرانى فى السنة- عن معاذ بن عفراء، وفى "الجامع الكبير" عن الطبرانى، وصححه عن حذيفة اليمان قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: رأيت ربى عز وجل الليلة، فى صورة شاب له وفرة وفى رجله نعلان من ذهب، وعلى وجهه فراش من ذهب، وعلى رأسه تاج يلمع البصر، انتهى.

لقد أطلق على الظاهر فى أحسن صورة، وفى صورة شاب موصوف بالصفات المذكورة أنه ربه تبارك وتعالى، كما أطلق على الآتى فى الصورة التى تعرف، وتنكر، أنه الله فى الأحاديث السالفة- أى فى إتيانه تعالى فى المحشر، فيعرفونه مرة، وينكرونه أخرى، والأصل فى الإطلاق الحقيقة، ولا ضرورة تدعو إلى العدول عنها، فإنه سبحانه، وإن ظهر فى أى صورة شاء، فهو تعالى منزّه عن كل صورة، فى كل حال، من حيث ذاته، فالظاهر فى الصورة هو الرب حقيقة شرعية، بلا إشكال.

ومما ينص على ذلك حديث أبى موسى السابق الذى فيه: فيصرف الله عنهم، وهو الله تبارك وتعالى يأتيهم، الحديث، ومن هنا يتضح ما ذكره بعض المحققين فى حديث حذيفة، الذى رواه الطبرانى السابق آنفاً، وقد استنكر بعض العلماء هذا الحديث وما كان ينبغي له الاستنكار، وذلك لأن للحق تبارك وتعالى تجلياً فى خزانة الخيال فى صورة طبيعية، بصفات طبيعية، فهى النائم فى لومه تجسد المعانى فى صورة المحسوسات، هذه حقيقة الخيال تجسد ما ليس من شأنه أن يكون جسداً، لا تعطى حضرته إلا ذلك، فحضرة الخيال أوسع الحضرات، إذ فيها يظهر وجود المحال، فإن الله سبحانه لا يقبل الصورة، وقد ظهر بالصورة فى هذه الحضرة، انتهى.

ومعنى قوله: إن الله لا يقبل الصورة، أنه لا يتقيد بالصورة، وإن ظهر فيها، والحاصل إذا كان الحق له أن يظهر فى أى مظهر شاء، على أى هيئة شاء، مع كونه منزهاً عن كل صورة فى كل حال، لم يبق إشكال فى تجليه فى أحسن صورة للنبي صلى الله عليه وسلم، وفى صورة الشاب المذكور فى عالم الخيال، ولا فى تجليه لأهل الموقف فى المظاهر المختلفة، إما فى عالم المثال، كما يدل عليه حديث ابن مسعود السابق، الذى عند ابن أبى شيبة، والطبرانى، والحاكم، وغيرهم: ثم يمثل الله للخلق، فيلقاهم، الحديث، وحديث ابن مسعود أيضاً، عند الدار قطنى، والطبرانى، والحاكم، وغيرهم، ويبقى أهل الإسلام جثوماً، فيمثل لهم الرب تعالى، فيأتيهم، فيقول، الحديث، أو فيما هو أعم من ذلك، كما يدل عليه حديث أبى هريرة الذى عند ابن جرير، والطبرانى، والبيهقى، وغيرهم، السابق: فإذا لم يبق إلا المؤمنون، وفيهم المنافقون، جاءهم الله فيما شاء من هيئة، الحديث، وحديث أبى سعيد عند الشيخين: ثم يتبدى الله لنا فى صورة غير صورته التى كنا رأيناها فيها أول، وحديث أبى موسى الأشعري عند الطبرانى: فيتجلى لهم تبارك وتعالى، وحديث أبى هريرة: ويتجلى لهم من عظمتهم ما يعرفون أنه ربهم، إلى غير ذلك =

رحمة اللہ الواسعہ میں ہے: ”اللہ تعالیٰ کی زیارت خواب میں اس دنیا میں بھی ہوتی ہے، میدانِ حشر میں بھی ہوگی اور آخرت میں بھی، اور تمام زیارتوں کا معاملہ یکساں ہے یعنی دیکھنے والے کو جس صورت سے مناسبت ہوتی ہے اس صورت میں اللہ پاک کی زیارت ہوتی ہے، اور دیکھنے والے کو اللہ پاک کی تجلی میں اپنے احوال کا عکس نظر آتا ہے کامل مومن کو خواب میں اللہ پاک کی زیارت نہایت اچھے حال میں ہوتی ہے جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں اپنے پروردگار کو نہایت عمدہ صورت میں دیکھا ہے: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رايْتُ رَبِّي عَزَّوَجَلَّ فِي أَحْسَنِ صُورَةِ الْخِ وَلِي رِوَايَةُ: فَإِذَا أَنَا بِرَبِّي تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي أَحْسَنِ صُورَةِ الْخِ (مشکوٰۃ: ۱/۶۹، ۷۲) ان خوابوں کی تعبیر نہیں ہوتی، یہ بھشات ہیں، دیکھنے والے کو اپنے حال کی عمدگی پر شکر بجالانا چاہئے، اور اگر کوئی اللہ تعالیٰ کو خواب میں نامناسب حالت میں دیکھے تو وہ اس کے برے احوال کا عکس ہے اور ایسا خواب تعبیر کا محتاج ہوتا ہے۔ (رحمۃ اللہ الواسعہ: ۶۳۶/۳)۔

واللہ تعالیٰ خالقُ لأفعال العباد من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان، لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله، وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق، ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك، وحين رأى الجبائي وأتباعه أن معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم إلى الوجود، تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق.

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ خالق ہیں بندوں کے افعال کے یعنی کفر و ایمان اور طاعت و معصیت کے، ایسا نہیں ہے جیسا معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے، اور ان میں سے پہلے لوگ لفظ خالق کا اطلاق کرنے سے بچتے تھے، اور موجد، مخترع اور اس کے مشابہ الفاظ پر اکتفاء کرتے تھے، اور جب ابوعلی جبائی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ ہر ایک کا مفہوم ایک ہے اور وہ ہے: عدم سے وجود کی طرف نکالنے والا، تو وہ جری (دلیر) ہو گئے لفظ خالق کے اطلاق پر۔

لغات: يتحاشون: بچتے تھے، المخترع: بنانے والا، موجد، أتباع: مفرد: تبع: متبع، تجاسروا: جرأت اور

— وإذا تحققت أن لله تعالى أن يحيى، ويتجلى في أي هيئة شاء، مع أن ليس كمثله شيء، فإذا الذي جاءنا بأن الله تعالى ليس كمثله شيء، هو الذي جاءنا بالمشابهات، التي منها هذه الأحاديث، وما نقلت معناها، وحيث أن الأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا يعدل عنها إلا بضرورة، وقد تبين بما قررناه أنه لا ضرورة تدعو إلى العدول عنها، لم يبق عندك إشكال في شيء من المشابهات والوارد في الكتاب والسنة، على كثرتها أصلاً، بإذن الله تعالى. (حاشية فيض الباري: ۴/۶، ۷)

ہمت سے کام لیا، اقدام کیا۔

بندوں کے افعال کا خالق کون؟ انسان اور دیگر جاندار سے جو افعال و حرکات صادر ہوتے ہیں ان کے بارے میں اسلامی فرقوں کا اختلاف ہے، کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ وہ سب من جانب اللہ صادر ہوتے ہیں، اور ان میں فاعل (انسان یا جاندار) کا کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ وہ ان افعال کے صادر کرنے میں ایسے ہی مجبور ہیں جیسے مرتعش (رعشہ کا مریض) اور جمادات اپنی حرکات میں مجبور ہوتے ہیں۔ اور انسان یا جاندار کی طرف ان کی نسبت مجازی ہے اور إضافة الشيء إلى محله کے قیل سے ہے، اس طرح کا عقیدہ رکھنے والوں کو بھرتیہ کہا جاتا ہے، کیوں کہ وہ بندوں کو اپنے افعال میں مجبور مانتے ہیں۔

اور معتزلہ کا خیال ہے کہ انسان اور دیگر جاندار سے جو افعال اختیار یہ جیسے ایمان و طاعت یا کفر و معصیت صادر ہوتے ہیں، وہ ان کی تخلیق و اختیار سے صادر ہوتے ہیں، اور ان میں اللہ تعالیٰ کی قدرت و مشیت کا کوئی دخل نہیں ہوتا، ان لوگوں کو تقدیر کا انکار کرنے کی وجہ سے قدریہ کہا جاتا ہے۔

اور اہل سنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ تمام انسان اور جاندار کے خالق ہیں اسی طرح ان کے جملہ افعال و حرکات (خواہ وہ اختیاری ہوں یا غیر اختیاری یا از قبیل طاعت ہوں یا معصیت) کے خالق بھی اللہ تعالیٰ ہی ہیں، البتہ جو افعال و حرکات اختیاری ہوتے ہیں ان میں بندوں کے کسب و اختیار کا بھی دخل ہوتا ہے، پس اللہ تعالیٰ خالق ہیں اور بندہ کا سب۔

خلاصہ یہ کہ جبریہ تو بندوں سے اختیار و ارادہ کی بالکل نفی کرتے ہیں اور ان کی تمام حرکات کو مثل جمادات کی حرکات کے قرار دیتے ہیں، اور قدریہ تقدیر خداوندی کا انکار کرتے ہیں اور بندوں کو اپنے اعمال و افعال اختیار یہ کا خالق مانتے ہیں۔ اور اہل سنت والجماعت ہر چیز کا خالق صرف اور صرف اللہ ہی کو مانتے ہیں اور اس کے ساتھ بندوں کے لیے اختیار و ارادہ کے بھی قائل ہیں، پس جبریہ اور قدریہ کا مذہب افراط و تفریط پر مبنی ہے اور جبریہ کے دلائل سے قدریہ کا مذہب باطل ہو جاتا ہے اور قدریہ کے دلائل جبریہ کے مذہب کو باطل کرتے ہیں۔ اور اہل سنت معتدل راہ پر ہیں اور یہی حق ہے۔ (۱)

(۱) حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں: زعمت الجبرية أن التدبير في أفعال الخلق كلها لله تعالى لا للعباد، وهي كلها اضطرابية كحركات المرتعش وحركات الأشجار والبحار، وإضافتها إلى الخلق مجازية كما يضاف الشيء إلى محله، وعارضتهم المعتزلة وقالوا: إن جميع الأفعال الاختيارية حتى من الحيوانات بتخليقهم لا-

احتج أهل الحق بوجوه: الأول أن العبد لو كان خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك، واللازم باطل، فإن المشي من موضع إلى موضع قد يشتمل على سَكَنَاتٍ مُتَخِلِّلَةٍ، وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ، ولا شعور للمشي بذلك، وليس هذا دُھولاً عن العلم، بل لو سُئِلَ لَمْ يَعْلَمْ، وهذا في أظهر أفعاله، وأما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والأخذ والبُطْش ونحو ذلك، وما يحتاج إليه من تحريك العَصَلَاتِ، وتَمْدِيدِ الأعصاب، ونحو ذلك، فالأمر أظهر.

ترجمہ: اہل حق نے چند قسم کی دلیلوں سے استدلال کیا ہے، پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال کا خالق ہوتا تو وہ ان کی تفصیلات سے واقف ہوتا، اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ کسی شے کا ایجاد اپنی قدرت و اختیار سے نہیں ہوتا ہے مگر اسی طرح۔ اور لازم (یعنی بندوں کا اپنے افعال کی تفصیلات سے باخبر ہونا) باطل ہے، اس لیے کہ ایک مقام سے دوسرے مقام تک چلنا کبھی مشتمل ہوتا ہے ایسے بہت سے سکونوں پر جو (حکوتوں کے) درمیان میں واقع ہوتے ہیں اور ایسی بہت سی حرکتوں پر جن میں سے بعض تیز ہوتی ہیں اور بعض سست، اور چلنے والے کو اس کا کوئی علم نہیں ہوتا، اور یہ علم سے غافل ہونا نہیں ہے، بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے (تب بھی) وہ اس کو نہیں جانے گا۔ اور یہ حالت اس فعل میں سے ہے جو بندوں کے افعال میں زیادہ ظاہر ہے اور بہر حال جب آپ غور کریں گے اس کے اعضاء کی حرکتوں میں چلنے اور لینے اور پکڑنے وغیرہ میں اور ان چیزوں میں جن کی طرف بندہ محتاج ہوتا ہے جیسے عضلات کو حرکت دینا اور پٹھوں کو پھیلانا اور اس کے مثل تو یہ بات (یعنی علم کا نہ ہونا) اور زیادہ ظاہر ہے۔

لغات: سَكَنَات: حرکات کی ضد اور سَكَنَة کی جمع ہے بمعنی سکون، ٹھہراؤ (غیاث اللغات) مُتَخِلِّلَة: درمیان میں واقع ہونے والی، دُھول: غافل ہونا، بے خبر ہونا، جہل اور ذہول میں فرق یہ ہے کہ جہل عدم علم کا نام ہے اور ذہول کہتے ہیں: جوشی ذہن میں موجود ہو اس کی طرف ذہن کا متوجہ نہ ہونا، اور علم حاصل ہونے کے باوجود اس کا مستحضر نہ ہونا، البُطْش: قوت کے ساتھ پکڑنا، عَصَلَات: واحد عَصَلَة: سخت گوشت، گوشت اور پٹھا کا مجموعہ، وہ گوشت جس کے

سَخَّلَہُ اللہ، وأهل الحق أهل السنة والجماعة قالوا: إن الله خالق لجميع ما سوى الله من الأعيان وأفعالهم إلا أن الكاسب لأفعالهم هو الخلق بإرادتهم واختيارهم. فالجبرية غَلَوُا في إثبات القدر فنَفَوْا صُنْعَ العبد أصلاً. والقدريّة غَلَوُا في نفى القدر فجعلوا العباد خالقين ويُستفاد من دليل كل فريق بطلان قول الآخرين، وأهل السنة بحمد الله على عدل واعتدال وما كان أمرهم لوطاً. (حاشية عقيدة الطحاوي: ۹۷)

ہر ہر ریشے میں چربی ملی ہوئی ہوتی ہے۔ تمديد: پھیلا نا، لمبا کرنا، اَعْصَاب: مفرد عَصَب: پٹھا، گوشت کے اندر جسم کے جوڑوں کو باندھنے والی پٹی، بدن کے وہ ریشے جن کے ذریعہ اعضاء سکڑتے اور پھیلتے ہیں (۲) سفید ریشہ جس کے ذریعہ دماغ سے بدن تک حس و حرکت پیدا ہوتی ہے۔

قوله: وليس هذا ذهولا الخ: یہ پہلی دلیل پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ماشی کو اپنی حرکات و سکنات کا علم نہیں ہوتا ہے، ہم کو تسلیم نہیں، کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ ماشی کو اپنی تمام حرکات وغیرہ کا علم ہو، لیکن اس علم کا علم نہ ہو یعنی اس کی طرف توجہ نہ ہو، پس اس کو عدم علم یعنی جہل نہیں کہیں گے بلکہ ذھول عن العلم (علم سے غافل ہونا) کہیں گے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ ذھول عن العلم نہیں ہے، کیوں کہ اگر ایسا ہوتا تو جب اس سے اس کی حرکات و سکنات کے بارے میں سوال کیا جاتا تو اس کو دھیان آ جاتا، اور وہ باخبر ہو جاتا؛ کیوں کہ جس چیز کا آدمی کو علم ہوتا ہے اور پھر کسی وجہ سے اس علم کا علم نہیں ہوتا (اس سے ذھول ہو جاتا ہے) تو توجہ و التفات کے بعد ضرور اس کا علم ہو جاتا ہے اور یہاں ایسا نہیں ہے؛ کیوں کہ پوچھنے پر بھی اس کو اس کا علم نہیں ہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ بالکلیہ اس کو علم نہیں ہوتا ہے۔

الثانی: النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى: "وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ" أَيْ عَمَلَكُمْ عَلَى أَنَّ مَا مَصْدَرِيَّةٌ لِئَلَّا يَحْتَاجَ إِلَى حَذْفِ الضَّمِيرِ، أَوْ مَعْمُولُكُمْ عَلَى أَنَّ مَا مَوْصُولَةٌ، وَيَشْمَلُ الْأَفْعَالَ لِأَنَّا إِذَا قُلْنَا: "أَفْعَالُ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى أَوْ لِلْعَبْدِ"، لَمْ نُرِدْ بِالْفِعْلِ الْمَعْنَى الْمَصْدَرِيَّ الَّذِي هُوَ الْإِبْقَاعُ وَالْإِيْقَاعُ، بَلِ الْحَاصِلُ بِالْمَصْدَرِ الَّذِي هُوَ مُتَعَلِّقُ الْإِبْقَاعِ وَالْإِيْقَاعِ أَعْنَى مَا نَشَاهِدُهُ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَالسَّكَنَاتِ مَثَلًا، وَلِلذُّهُولِ عَنْ هَذِهِ النِّكْتَةِ قَدْ يُتَوَهَّمُ أَنَّ الْأَسْتِدْلَالَ بِالْأَيَةِ مَوْقُوفٌ عَلَى كَوْنِ مَا مَصْدَرِيَّةً.

لغات: مَعْمُول: محل فعل جس پر فاعل کا فعل واقع ہو، یا فاعل کے اثر کو قبول کرے جیسے بڑھئی (کارپینٹر) کے لیے لکڑی؛ اسی طرح فعل کا جو اثر اور نتیجہ ہوتا ہے یعنی صدور فعل کے وقت فاعل سے جو حرکتیں وجود میں آتی ہیں اور اس کو جو مخصوص ہیئت حاصل ہوتی ہے اس کو بھی معمول کہتے ہیں، جیسے کھڑے ہونے، یا چلنے، یا نماز پڑھنے کے وقت کی مخصوص حرکت و ہیئت، حاصل المصدر: مصدر سے حاصل ہونے والی چیز، معنی مصدری کے آثار و نتائج،

مصدر اور حاصل مصدر میں فرق یہ ہے کہ ایک تو ہے قیام و قعود (کھڑا ہونا اور بیٹھنا) اور ایک ہے جسم کی وہ مخصوص حالت اور ہیئت جو اٹھنے اور بیٹھنے کے وقت ہوتی ہے، اول کا نام مصدر ہے اور دوسرے کا حاصل مصدر، اسی طرح ایک ہے: ایقاع و ایجاد (واقع کرنا، وجود میں لانا) یہ تو مصدر اور معنی مصدری ہیں۔ اور ایک ہے، وہ شئی جو واقع اور موجود ہوتی ہے، یہ حاصل مصدر ہے۔ (۱) مُتَعَلِّق: وہ شئی جس سے کوئی چیز مربوط اور وابستہ ہو، یہاں پر مراد معنی مصدری کے آثار و نتائج ہیں جن کو حاصل مصدر کہا جاتا ہے؛ کیوں کہ ہر معنی مصدری اپنے آثار و نتائج کے ساتھ وابستہ ہو کر ہی خارج میں موجود ہوتے ہیں۔ **النکتہ:** وہ دقیق علمی مسئلہ جو غور و فکر کا محتاج ہو، وہ باریک بات جو دقیق نظر اور غور و فکر سے حاصل ہو۔

(۱) اعلم أنّ صیغ المصادر تُستعمل إما فی أصل النسبة أى معنى قائم بغیرہ سواء صدر عنه كالضرب والمشي، أو لم يصدر عنه كالطول والقصر، ویسمى مصدرًا، وإما فی الهيئة الحاصلة للمتعلق (أى الفاعل) معنویة كانت أو حیثیة كهيئة المتحركة الحاصلة من الحركة، ویسمى الحاصل بالمصدر.

فالمعنى المصدری من مقولة الفعل أو الانفعال فهو أمرٌ غیر قارّ الذات، والحاصل بالمصدر الهيئة القارّة المترتبة علیه، فالحمد مثلاً بالمعنى المصدری ستودن، والحاصل بالمصدر ستانش، وليس المراد منه الأثر المرتب على المعنى المصدری كالآلم على الضرب. ودر بعض کتب مذکورست کہ اسم مصدر پنج قسم است:

اول وصف حاصل فاعل را قائم بہ او، ومرتّب بر معنی مصدری کہ آں تاثیرست، وایں قسم را حاصل مصدر نیز گویند، وفرق میان مصدر و حاصل مصدر در جمع الفاظ بہ حسب معنی ظاہرست، ودر بعض الفاظ بحسب لفظ نیز، مثل ”فِعْل“ بکسر فاء بمعنی ”کردار“ وفتح فاء بمعنی ”کردن“ (کشاف اصطلاحات الفنون: ۲۹/۳)

عربی میں مصدر اور حاصل مصدر میں لفظ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا، دونوں کے لیے ایک ہی صیغہ استعمال ہوتا ہے اور قرآن سے فیصلہ کیا جاتا ہے کہ مصدر ہے یا حاصل مصدر، مثلاً اهداء مصدر کے معنی ہیں: ”راہ یاب ہونا“ اور اهداء حاصل مصدر کے معنی ہیں: ”راہ یابی“ اسی طرح الطول بمعنی ”دراز ہونا“ مصدر ہے اور بمعنی ”درازی“ حاصل مصدر ہے۔ حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

قال ابن الحاجب: إن السموات والأرض في قوله تعالى: (خلق السموات والأرض) مفعول مطلق، وذهب الجمهور إلى أنها مفعول بها، وذلك لأن المفعول المطلق عند ابن الحاجب لا يكون موجوداً من قبل، بل يوجد من فعل الفاعل، والمفعول به ما كان موجوداً من قبل، ثم يقع عليه فعل الفاعل، ولما كانت السموات والأرضون معلومة من قبل، أوجدها فعل الرب سبحانه، سماها مفعولاً مطلقاً، لما تقرّر عنده أن ما يوجد من فعل الفاعل مفعول مطلق، وما وقع عليه فعله، فهو مفعول به، أما المعاني المصدرية، فكلها مفعول مطلق عندهم، غير أن الجرجاني ذهب إلى أن المفعول المطلق هو الحاصل بالمصدر، ولم يذهب إليه أحد من النحاة غيره، وذلك =

قوله: الثاني النصوص الخ: دوسری قسم کے دلائل وہ نصوص ہیں جن میں اس کی تصریح ہے کہ افعال عباد اللہ تعالیٰ کے پیدا کردہ ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد یہ ”وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ“ (الصافات: ۹۶) اس سے پہلے ہے ”اَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ“ یعنی کیا پتھر کی بے جان مورت جو تم نے خود اپنے ہاتھوں تراش کر تیار کی ہے پرستش کے لائق ہوگئی؟ اور جو اللہ تمہارا اور تمہارے ہر ایک عمل و معمول کا نیز ان پتھروں کا پیدا کرنے والا ہے اس سے کوئی سروکار نہ رہا، پیدا تو ہر چیز کو وہ کرے اور بندگی دوسروں کی ہو۔

”ما تعملون“ میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ ”ما“ مصدر یہ ہو جیسا کہ امام سیبویہ نے اس کو اختیار کیا ہے، اس صورت میں کسی ضمیر کو محذوف قرار دینے کی ضرورت نہیں ہوگی اور ”ما تعملون“ کے معنی ہوں گے: عَمَلُكُمْ یعنی اللہ تعالیٰ نے تم کو پیدا کیا اور تمہارے اعمال کو۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ”ما“ موصولہ ہو، اس صورت میں تعملون میں ضمیر مفعول محذوف ہوگی جو موصولہ کی طرف لوٹے گی، اور ما تعملون: مَعْمُولُكُمْ کے معنی میں ہوگا، یعنی اللہ تعالیٰ نے تم کو پیدا کیا اور ان تمام کاموں کو جن کو تم کرتے ہو (شرح القاصد: ۱۳۳/۲)

قوله: ويشمل الأفعال الخ: یہ ایک اشکال کا جواب ہے جو ”ما“ کو موصولہ ماننے پر وارد ہوتا ہے، اشکال یہ ہے کہ موصولہ ہونے کی صورت میں ”ما تعملون“ جب معمولکم کے معنی میں ہوگا تو اس سے معمول کا مخلوق

=لأن الحاصل بالمصدر خفي عندهم، وإنما نوه بشأنه المعقوليون.

فإن قلت: ما حمل الجرجاني على جعل الحاصل بالمصدر -الذي هو أثر فعل الفاعل- مفعولاً مطلقاً؟ قلت: نعم، والذي حمّله عليه هو أن الحاصل بالمصدر قد يكون هيئة مبصرة، كحركة اليد، كما صرح بحر العلوم في -حاشية الملا جلال- فاذا جعلنا المعنى المصدرى مفعولاً مطلقاً وزيداً مثلاً مفعولاً به، فماذا نسمي تلك الهيئة المشهودة؟ فأدخله في المفعول المطلق لهذا التشويش. وبعبارة أخرى: إن الضرب إذا صدر من فاعل، فهناك ثلاثة أمور: الضرب الذي هو فعله، أعني به المعنى المصدرى، والثاني أثر هذا الضرب، الذي قام بالفاعل، أعني هيئة الضرب، وهيئة تلك الحركة، ولا شك أنها غير المعنى المصدرى، فأنها تابعة، وأثر له، والثالث محل وقوع ذلك الفعل، فاذا كان الأول مفعولاً مطلقاً، والثالث مفعولاً به عندهم، حدث التردد في الثاني، ماذا نسميه، وماذا نقول فيه، فأراه أشبه بالمفعول المطلق، وأدرجوه تحته، وهذا الذي عرض لابن الحاجب حيث جعل السموات والأرض في قوله تعالى المذكور، مفعولاً مطلقاً، وأما عند الجمهور فالحاصل بالمصدر داخل في المفعول به، فضرباً في قولنا: ضربت ضرباً؛ مفعول مطلق عند هم إن قلنا: إنه مصدر، وإن أخذناه حاصلًا بالمصدر فكذلك عند الجرجاني، وبالجملّة اتفقوا على أن الحاصل بالمصدر ليس قسماً ثالثاً، فهو إما داخل في المفعول المطلق، كما اختاره الجرجاني، أو في المفعول به، كما هو عند الجمهور. (فيض الباري: ۵۲۴/۴)

ہونا ثابت ہوگا؛ نہ کہ عمل کا، کیوں کہ عمل فعل کا نام ہے اور معمول مفعول کا اور فعل و مفعول میں مغایرت ظاہر ہے؛ کیوں کہ فعل کسی کام کے کرنے کو کہتے ہیں اور مفعول محل فعل کو یعنی جس پر فعل واقع ہو پس آیت شریفہ کے معنی یہ ہوں گے کہ: اللہ تعالیٰ نے تم کو پیدا کیا اور ان چیزوں کو جن کو تم بناتے ہو، جیسے: پتھر کے بت وغیرہ، اور اختلاف عمل کے مخلوق ہونے میں ہے نہ کہ معمول کے۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ جب ہم یا معتزلہ کہتے ہیں کہ افعال عباد اللہ تعالیٰ کے پیدا کردہ ہیں یا بندوں کے، تو افعال سے مراد ان کے معنی مصدری نہیں ہوتے جن کو ایقاع یا ایجاد سے تعبیر کیا جاتا ہے؛ کیوں کہ وہ تو اعتبارات عقلیہ میں سے ہیں جن کا خارج میں وجود نہیں ہوتا؛ بلکہ افعال سے مراد وہ آثار و نتائج اور احوال و کیفیات ہیں جو کسی فعل کے صادر ہونے کے وقت وجود میں آتی ہیں جن کو حاصل مصدر کہا جاتا ہے، مثلاً: اعضاء بدن کی وہ حرکات و سکنات اور جسم کی وہ ہیئت اور شکل جن کا صدور فعل کے وقت ہم مشاہدہ کرتے ہیں جن کو جائز، ناجائز، یا طاعت و معصیت کا نام دیا جاتا ہے۔

اور معمول کا اطلاق جس طرح محل فعل پر ہوتا ہے اسی طرح ان آثار و نتائج پر بھی ہوتا ہے جن سے بندوں کا فعل ایقاع و ایجاد متعلق ہوتا ہے جن کو حاصل مصدر کہا جاتا ہے، پس ما موصولہ ہونے کی صورت میں بھی "ما تعملون" تمام معمولات کو عام ہوگا خواہ وہ محل فعل ہوں یا فعل کے آثار و نتائج۔ اور اس سے افعال عباد کا مخلوق خدا ہونا ثابت ہو جائے گا (ماخوذ از شرح مقام ص ۱۳۳)

قوله وللذہول عن ہذہ الخ: بعض نے "خلقکم وما تعملون" میں ما کے مصدر یہ ہونے پر زور دیا ہے اور موصولہ ہونے کی نفی کی ہے ان کے خیال میں اس آیت سے استدلال اسی وقت ممکن ہے جب ما مصدر یہ ہو، شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض کا یہ خیال اس نکتہ سے بے خبر ہونے کی بنا پر ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ افعال سے مراد معنی مصدری نہیں بلکہ حاصل مصدر ہے اور معمول کا لفظ اس کو بھی شامل ہے۔

و کقولہ تعالیٰ: "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" اے ممکن بدلالة العقل، وفعل العبد شئ، و کقولہ تعالیٰ: "أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ" فی مقام التمدح بالخالقۃ و کونها مناطا لاستحقاق العبادۃ.

لغات: التمدح: خود اپنی تعریف کرنا، تعریف چاہنا، مناطا: اسم ظرف لٹکانے کی جگہ، علت جس پر کسی حکم کا

دار و مدار ہو۔

قولہ: و کقولہ تعالیٰ خالق کل شیء: یہ افعال عباد کے مخلوق خدا ہونے پر دلالت کرنے والی دوسری آیت ہے، پوری آیت اس طرح ہے ذلکم اللہ ربکم لا الہ الا هو خالق کل شیء (الاحقاف: ۱۰۲) اس میں اللہ پاک نے خود کو ہر شیء کا خالق کہا ہے۔ اور شی میں بندوں کا فعل بھی داخل ہے۔

شارح رحمہ اللہ نے شی کی تفسیر ممکن سے کی تاکہ ذات ہاری تعالیٰ اور اس کی صفات مخلوق ہونے سے خارج ہو جائیں، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ شی اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے ذات واجب تعالیٰ اور اس کی صفات کو بھی شامل ہے، پس جب اس کو ممکن کے ساتھ خاص کر دیا تو یہ عام خُص من البعض کے قبیل سے ہوا۔ اور عام خُص منہ البعض فنی ہوتا ہے، لہذا اس سے اعتقادی مسئلہ پر استدلال درست نہ ہوگا۔

شارح رحمہ اللہ نے ہدایۃ العقل کا اضافہ فرما کر اسی اشکال کا ازالہ فرمایا ہے کہ یہاں پر شی سے ممکن مراد ہونے کی دلیل عقل ہے۔ اور جب عام کا تخصیص عقل ہو، تو وہ فنی نہیں ہوتا۔ اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ عام خُص منہ البعض کے قبیل سے نہیں، بلکہ عام اُرید منہ البعض کے قبیل سے ہے یعنی لفظ اگرچہ عام ہے مگر متکلم کی مراد خاص ہے پس اس میں ذات واجب اور اس کی صفات داخل ہی نہیں کہ تخصیص کی ضرورت ہو اور اس کی دلیل عقل ہے یعنی یہ بات خود بخود سمجھ میں آتی ہے کہ متکلم اس میں داخل نہیں، جیسے کوئی کہے کہ اس گھر میں جو بھی ہے میں اس کو ماروں گا۔ تو اس سے ہر سننے والے کا ذہن یہی کہے گا کہ خود متکلم اس میں داخل نہیں۔

و کقولہ تعالیٰ: اَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ اَفَلَا تَذَكَّرُونَ: (اعل: ۱۷) یعنی وہ خدا جو مذکورہ بالا عجیب و غریب مخلوقات کا پیدا کرنے والا اور ان کے محکم نظام کو قائم رکھنے والا ہے اور وہ چیزیں جو کبھی کا ایک پر یا چمھر کی ایک ٹانگ بلکہ جو گھاس کا ایک تنکا یا ریت کا ایک ذرہ پیدا کرنے پر قادر نہ ہو کیا دونوں برابر ہو سکتے ہیں؟ پس ان کو معبود و مستعان ٹھہرا کر خداوند قدوس کے برابر کرنا اور شریک ٹھہرانا کس قدر کھلی ہوئی حماقت ہے۔

اس آیت شریفہ میں اللہ پاک نے خالقیت کے ذریعہ اپنی تعریف و توصیف کی ہے اور اس کو استحقاق عبادت کی علت قرار دے کر شرک کا ابطال اور مشرکین کی مذمت کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وصف خالقیت اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اس میں اس کا کوئی شریک نہیں، لہذا بندوں کو اپنے افعال کا خالق کہنا کیسے صحیح ہوگا؟

لَا يُقَالُ: فَالْقَائِلُ بِكَوْنِ الْعَبْدِ خَالِقًا لِأَفْعَالِهِ يَكُونُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، دُونَ الْمُؤَجِّدِينَ، لِأَنَّا لِنَقُولَ: الْإِشْرَاقُ هُوَ الْبَاطِلُ الشَّرِيكَ فِي الْأُلُوْهِيَّةِ بِمَعْنَى وَجُوبِ الْوُجُودِ كَمَا لِلْمَجْمُوعِ، أَوْ بِمَعْنَى اسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ كَمَا لِعِبَادَةِ الْأَصْنَامِ، وَالْمَعْتَزِلَةُ لَا يُبْتَنُونَ ذَلِكَ، بَلْ لَا يَجْعَلُونَ خَالِقِيَّةَ الْعَبْدِ كَخَالِقِيَّةِ اللَّهِ تَعَالَى لِإِفْتِقَارِهِ إِلَى الْأَسْبَابِ وَالْأَلَاتِ الَّتِي هِيَ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى، إِلَّا أَنْ مَشَائِخَ مَا وَرَاءَ النَّهْرِ قَدْ بِالْفُؤَا فِي تَضْلِيلِهِمْ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ حَتَّى قَالُوا: إِنَّ الْمَجْمُوعَ اسْعَدُ حَالًا مِنْهُمْ حَيْثُ لَمْ يُشْبَهُوا إِلَّا شَرِيكًا وَاحِدًا، وَالْمَعْتَزِلَةُ يُبْتَنُونَ شُرَكَاءَ لَا تُحْصَى.

لغات: مَجْمُوع: کواکب یعنی چاند و سورج اور آگ کو پوجنے والا گروہ جس کا ظہور تیسری صدی عیسوی میں ہوا اور زردشت جس کا مذہب ہی پیشوا ہے، ایک کو مجوسی کہتے ہیں، یہ فرقہ دو مختار مدد عالم قدیم بالذات خداؤں کی ہستی کا قائل ہے، ایک خیر و صلاح کا خدا، دوسرا بدی، ضرر اور فساد کا خدا، اول کا نام نور اور ثانی کا ظلمت ہے (السمج الوسید، لغات القرآن) اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اول کا نام یزداں اور دوسرے کا نام اہرمن ہے۔

سابق دلیل پر اعتراض: قَوْلُهُ لَا يُقَالُ الخ: یہ ایک شبہ کا جواب ہے، شبہ یہ ہے کہ اگر خالقیت کو استحقاق عبادت کی علت قرار دیا جائے تو اس سے ہر خالق کا مستحق عبادت ہونا لازم آئے گا، پس معتزلہ جو بندوں کو اپنے افعال کا خالق کہتے ہیں مؤخّدین میں سے ہونے کے بجائے مشرکین میں سے ہو جائیں گے کیوں کہ ان کے قول سے بندوں کا مستحق عبادت ہونا لازم آتا ہے۔

جواب: جواب کی وضاحت یہ ہے کہ مشرک اشراک سے اسم فاعل ہے اور اشراک کہتے ہیں اللہ کی الوہیت اور خدائی میں شریک اور سا جھی ثابت کرنے کو، اور الوہیت میں شریک ٹھرانے کے دو معنی ہیں: ایک یہ کہ: اللہ تعالیٰ کے جیسی واجب الوجود ہستی کسی اور کو قرار دیا جائے جس طرح مجوس اللہ کے علاوہ ایک اور خدا کے قائل ہیں اور شر اور بدی کا خالق اسی کو قرار دیتے ہیں۔

اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ واجب الوجود ہستی تو صرف اللہ تعالیٰ ہی کو قرار دیا جائے لیکن عبادت کا مستحق اور بندگی کے لائق کسی اور کو مانا جائے جیسا بت پرستوں کا خیال ہے۔ اور معتزلہ ان دونوں معنوں میں سے کسی بھی معنی کے اعتبار سے بندوں کو خدا کی خدائی میں شریک نہیں ٹھہراتے بلکہ وہ تو بندوں کی خالقیت کو بھی اللہ کی خالقیت کے مثل نہیں کہتے، کیوں کہ بندہ اپنے افعال کی ایجاد میں ان اسباب و آلات کا محتاج ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے وجود میں آتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کسی چیز کے محتاج نہیں، لیکن مشائخ ماتریدیہ نے اس مسئلہ میں معتزلہ کو گمراہ قرار دینے میں مبالغہ کیا

ہے یہاں تک کہ انہوں نے کہا ہے کہ ان سے اچھے تو مجوس ہیں، کیوں کہ وہ صرف ایک شریک اہرمن (خالق شر و ظلمت) کو ثابت کرتے ہیں، اور معتزلہ ہندوں کو اپنے افعال کا خالق قرار دے کر بے شمار شرکاء ثابت کرتے ہیں۔

فائدہ: مشائخ کے قول ”إِنَّ الْمَجُوسَ أَسْعَدُ خَالًا مِنْهُمْ“ پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ اس سے مجوس کے لیے سعادت ثابت ہوتی ہے، کیوں کہ ”أَسْعَدُ“ اسم تفضیل کا صیغہ ہے جو دوسرے کے مقابلے میں موصوف کے اندر وصف کی زیادتی کو بتاتا ہے، لہذا معنی یہ ہوں گے کہ نفس سعادت میں تو معتزلہ اور مجوس دونوں شریک ہیں، البتہ معتزلہ کی بہ نسبت مجوس میں سعادت زیادہ ہے، حالاں کہ ان میں کوئی سعادت نہیں ہو سکتی ان کے کافر و مشرک ہونے کی وجہ سے، چنانچہ بعض کتب فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اگر کوئی کہے ”النَّصْرَانِيَّةُ خَيْرٌ مِنَ الْيَهُودِيَّةِ“ یا ”الْكُتَابِيُّ خَيْرٌ مِنَ الْمَجُوسِ“ تو کافر ہو جائے گا، کیوں کہ اس نے ایسی چیز کے لیے خیریت ثابت کی جس میں قطعی طور پر کوئی خیر نہیں ہے، لہذا اس کے بجائے ”أَقْلُ شَرًّا“ کہنا چاہئے (در معارج زوال الخیر: ۲۷۸/۳)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے بعض نے اس طرح کی تعبیر کو اگرچہ ممنوع قرار دیا ہے لیکن رائج قول جواز کا ہے، کیوں کہ لفظ خیر کبھی اقل ضرراً وَاخْفُ شَرًّا کے معنی میں ہوتا ہے، جیسے کہا جاتا ہے: الرُّمْدُ خَيْرٌ مِنَ الْعُمَى (آشوب چشم ہونے کا ضرر کم ہے اندھے پن سے) و کقول الشاعر:

”لَكِنْ قَتَلَ الْحُرَّ خَيْرٌ مِنَ الْأَسْرِ (آزاد کا قتل قید کرنے سے اہوں و اخف (زیادہ ہلکا) ہے۔

اسی طرح أَسْعَدُ خَالًا کے معنی ہیں ”أَقْلُ مُكَابَرَةً وَأَذْنَى إِبْتِئًا لِلشَّرِّ نِكَ“ یعنی عناد و مخالفت اور

شریک کو ثابت کرنے میں مجوس معتزلہ سے کم ہیں (۱)

(۱) قَالَ فِي الْكُتُبِ الْمَخْتَارَةِ: وَفِي جَامِعِ الْفُصُولَيْنِ: لَوْ قَالَ: النَّصْرَانِيَّةُ خَيْرٌ مِنَ الْيَهُودِيَّةِ أَوْ الْمَجُوسِيَّةُ ”كَفَرٌ لِإِبْتِئَاتِهِ الْخَيْرِ لَمَّا قُبِحَ بِالْقَطْعِيِّ لَكِنْ وَرَدَ فِي السَّنَةِ أَنَّ الْمَجُوسَ أَسْعَدُ حَالَةً مِنَ الْمَعْتَزَلَةِ لِإِبْتِئَاتِ الْمَجُوسِ خَالِقِينَ فَقَطْ (هُمَا النُّورُ الْمُسَمَّى بَزْدَانٍ، وَالظُّلُمَةُ الْمُسَمَّاةُ أَهْرَمَنْ) وَهَؤُلَاءِ خَالِقًا لَا عَدَدَ لَهُ (حَيْثُ قَالُوا: إِنَّ الْحَيَوَانَ يَخْلُقُ أَعْمَالَهُ الْاِخْتِيَارِيَّةَ)، وَفِي رَدِّ الْمُحْتَارِ: قَوْلُهُ: كَفَرُ الْخِ قَالَ فِي الْبَحْرِ: هَذَا يَقْتَضِي أَنَّهُ لَوْ قَالَ: الْكُتَابِيُّ خَيْرٌ مِنَ الْمَجُوسِ يَكْفُرُ مَعَ أَنَّ هَذِهِ الْعِبَارَةَ وَقَعَتْ فِي الْمَحِيطِ وَغَيْرِهِ، قُلْتُ: إِنَّ مَا فِي الْمَحِيطِ وَغَيْرِهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَا يَكْفُرُ بِذَلِكَ، وَلَعَلَّ وَجْهَهُ أَنَّ لَفْظَ ”خَيْرٍ“ قَدْ يُرَادُ بِهِ مَا هُوَ أَقْلُ ضَرَرًا كَمَا يَقَالُ فِي الْمَثَلِ: الرُّعْدُ خَيْرٌ مِنَ الْعَمَى، وَكَقَوْلِ الشَّاعِرِ: وَلَكِنْ قَتَلَ الْحُرَّ خَيْرٌ مِنَ الْأَسْرِ.

ثم رَأَيْتُ فِي آخِرِ الْمَصْبَاحِ: أَنَّ الْعُلَمَاءَ قَدْ يَقُولُونَ هَذَا أَصَحُّ مِنْ هَذَا، وَمُرَادُهُمْ أَنَّهُ أَقْلُ ضَعْفًا، وَلَا يُرِيدُ أَنَّهُ صَحِيحٌ فِي نَفْسِهِ، انْتَهَى، وَهَذَا عَيْنُ مَا قُلْتُهُ، وَلِلَّهِ الْحَمْدُ، فَالْقَوْلُ بِالْإِكْفَارِ مَبْنِيٌّ عَلَى إِرَادَةِ ثُبُوتِ الْخَيْرِيَّةِ سِوَاءِ اسْتَعْمَلِ أَعْمَلَ التَّفْضِيلِ عَلَى بَابِهِ، أَوْ أُرِيدَ أَصْلُ الْفِعْلِ كَمَا فِي ”أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ“ وَالْقَوْلُ بَعْدَهُ مَبْنِيٌّ عَلَى مَا قُلْنَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ، قَوْلُهُ: لَكِنْ وَرَدَ فِي السَّنَةِ الْخِ يَوْهَمُ أَنَّ هَذَا حَدِيثٌ وَلَيْسَ كَذَلِكَ، وَعِبَارَةُ الْبِرَازِيَّةِ: ”وَالْمَذْكُورُ فِي“

واحتجبت المعتزلة: بأنا نفوق بالضرورة بين حركة الماشي وبين حركة المرتعش أن الأولى باختياره دون الثانية، وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب، وهو ظاهر، والجواب: أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار أصلاً، وأما نحن فنثبت على ما نحققه إن شاء الله تعالى.

لغات: واحتجبت: استدلال کیا ہے، حجت قائم کی ہے۔ مرتعش: رعشہ والا (رعشہ ایک بیماری ہے جس سے ہاتھ وغیرہ خود بخود کانپتے ہیں) لرزہ والا، کپکانے والا، قاعدہ: ضابطہ، عمارت کی بنیاد، جبرية: ایک اسلامی فرقہ جس کا خیال ہے کہ انسان سے جو بھی فعل صادر ہوتا ہے اس میں اس کو قدرت و اختیار نہیں ہوتا بلکہ وہ اس کے کرنے پر ایسے ہی مجبور ہے جس طرح جمادات (بے جان چیزیں)۔ تکلیف: کسی کو کسی کام کا حکم دینا، احکام شرع کا پابند کرنا، الکسب والاختیار: عطف تفسیری ہے۔

تشریح: معتزلہ نے اپنے مدعی پر چند طریقوں سے استدلال کیا ہے، ایک یہ کہ ماشی (چلنے والا) اور مرتعش (تھر تھرانے والا) کی حرکتوں میں ہم بدیہی طور سے فرق کرتے ہیں کہ ماشی کی حرکت اس کے قصد و اختیار سے ہے اور مرتعش کی حرکت میں اس کے قصد و اختیار کا کوئی دخل نہیں ہوتا، پس دونوں حرکتوں کا خالق اللہ تعالیٰ کو قرار دینا کیسے صحیح ہوگا؟

اسی طرح ایک دلیل وہ یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر بندوں کے تمام افعال اللہ تعالیٰ کے پیدا کردہ ہوں اور بندوں کا ان میں کوئی دخل نہ ہو تو ان کو احکام شرع کا مکلف بنانا اور ان احکام کی بجا آوری، اور خلاف ورزی پر مدح و ذم، اور ثواب و عقاب کے ترتیب کی بنیاد ہی باطل ہو جائے گی۔

جواب یہ ہے کہ یہ دونوں دلیلیں جبریہ پر حجت ہیں جو بندوں سے کسب و اختیار کی بالکل نفی کرتے ہیں اور اس کو مثل ”جماد لا یعقل“ (بے جان چیزوں کی طرح) قرار دیتے ہیں، نہ کہ ہمارے اوپر، کیوں کہ ہم بندوں کیلئے کسب و اختیار کو ثابت کرتے ہیں جیسا کہ عنقریب اس کی تحقیق آئے گی، اور تکلیف اور ثواب و عقاب کا مدار اسی کسب و اختیار پر ہے۔

کتب اهل السنة الخ ووجه الاستدراك ان تعبير علماء اهل السنة والجماعة بذلك دليل على جواز القول بان النصرانية خير من اليهودية لان فيه إثبات اسعديه المجوس وخيريتهم على المعتزلة، فالتحوير ان في المسألة قولين، وأن الذي عليه المؤول الجواز لوقوعه في كلامهم. (رد المحتار مع الدر المنثور ۲/۸۷ باب نكاح الكافر قبل باب القسم)

وقد یُتمسکُ بأنه لو كان خالقاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والاکل والشارب والزانی والسارق إلى غیر ذلك، وهذا جهلٌ عظیم لأن المتصیف بالشئ من قام به ذلك الشئ، لا من أوجده، أو لا یرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبیاض وسائر الصفات فی الأجسام ولا یُتصِفُ بذلك، وربما یُتمسکُ بقوله تعالى: "لتبارک الله أحسن الخالقین، وإذ تَخْلُقُ مِنَ الطِّینِ کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ" والجواب: أن الخلق ههنا بمعنی التقدير.

معتزلہ کا استدلال: قولہ وقد يتمسک: معتزلہ کی طرف سے کبھی یہ دلیل بھی پیش کی جاتی ہے کہ اگر بندوں کے افعال اختیار یہ (قیام، قعود، اکل و شرب وغیرہ) کے خالق اللہ تعالیٰ ہوتے تو اللہ تعالیٰ کو ان افعال کے ساتھ متصف کرنا اور قائم، قاعد، اکل، شارب وغیرہ کہنا صحیح ہوتا؛ حالاں کہ یہ صحیح نہیں ہے۔

اس کے جواب میں شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ استدلال جہل عظیم ہے، کیوں کہ اسماء مشتقہ قائم، قاعد وغیرہ کا اطلاق اس پر کیا جاتا ہے جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قیام وقعود وغیرہ قائم ہو، نہ اس پر جو ان کا موجد و خالق ہے، کیا وہ نہیں دیکھتے کہ اللہ پاک اجسام کے اندر سیاہی سفیدی اور دیگر صفات کے خالق ہیں لیکن اس کے باوجود اللہ پاک کو ان صفات کے ساتھ متصف نہیں کیا جاتا۔ بلکہ ان کے ساتھ وہ اجسام متصف ہوتے ہیں جن کے ساتھ وہ قائم ہوتی ہیں۔

دوسرا استدلال: قولہ: وربما يتمسک الخ: معتزلہ بسا اوقات ان آیات سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں خلق کی نسبت اللہ کے علاوہ کی طرف کی گئی ہے جیسے "لتبارک اللہ أحسن الخالقین" (المومنون: ۱۴) بڑی شان والا ہے اللہ جو بہتر بنانے والا ہے، یا تمام صنائعوں سے بڑھ کر ہے۔ اللہ کو احسن الخالقین (سب خالقوں سے بہتر اور بڑھ کر) کہا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خالق اللہ کے علاوہ اور بھی ہیں اور اللہ ان سب میں احسن ہیں، دوسری جگہ ارشاد ہے "وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ بِإِذْنِی" (المائدہ: ۱۱۰) اور جب آپ گارے سے ایک شکل بناتے تھے جیسی پرندے کی شکل ہوتی ہے میرے حکم سے۔ اس میں خلق کی نسبت حضرت عیسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف کی گئی ہے۔

جواب: جواب یہ ہے کہ ان آیتوں میں لفظ خلق تقدیر یعنی شکل و صورت بنانے کے معنی میں ہے۔ اور پہلی آیت کا مطلب یہ ہے کہ تحلیل و ترکیب کر کے بظاہر آدمی بھی بہت سی چیز بنالیتا ہے، لیکن اس کا بنانا محض صوری اور ظاہری اعتبار سے ہے کہ وہ صرف ڈھانچہ اور خاکہ تیار کرتا ہے، لیکن بہتر بنانے والا اور حقیقی خالق اللہ ہے، کیوں کہ حقیقہ زندگی عطا

کرنا اسی کے ساتھ خاص ہے۔ اور وہی تمام اصول و فروع جو اہر و اعراض اور اجسام و صفات کا حقیقی خالق ہے۔ اسی طرح دوسری آیت میں بھی محض شکل و صورت بنانے کو خلق سے تعبیر کیا گیا ہے، جیسے: حدیث میں تصویر بنانے والے کے بارے میں ہے کہ قیامت کے دن ان سے کہا جائے گا: ”أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ“ (بخاری: ۲۸۳۱) حدیث: ۲۰۵۸ باب العبادة فیما یکرہ لہ (بخاری: ۲۰۵۸) اس میں تصویر سازی کو خلق سے تعبیر فرمایا، شاید اسی وجہ سے آیت شریفہ میں یوں نہیں فرمایا: ”إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ طَيْرًا“ کہ آپ مٹی سے پرندہ بنا دیتے تھے، بلکہ ”کھینٹہ الطیر“ فرمایا کہ پرندہ کے جیسی شکل بناتے تھے، اور اس کے بعد اس کا سچ مچ پرندہ بنا، وہ خدا کے حکم سے ہوتا تھا جیسا کہ ال عمران میں ہے فیکون طیراً بإذن اللہ (آیت: ۴۹) (فوائد عثمانی)

خلاصہ یہ کہ خلق کے ایک معنی ابداع کے ہیں یعنی بغیر نمونہ سابق اور بغیر کسی کی اقتداء اور پیروی کے کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانا، اس معنی کے اعتبار سے خلق ذات باری تعالیٰ کی مخصوص صفت ہے، اور کبھی یہ صورت سازی اور ایک چیز کو دوسری چیز کی شکل میں تبدیل کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اس معنی کے اعتبار سے خلق کی نسبت غیر اللہ کی طرف بھی کر دی جاتی ہے۔ (لغات القرآن)

(وہی) ای أفعال العباد (کُلُّهَا بِإِرَادَتِهِ وَمَشِئَتِهِ) تعالیٰ وَتَقْدَسُ، وَقَدْ سَبَقَ أَنَّهُمَا عِنْدَنَا عِبَارَةً: عَنْ مَعْنَى وَاحِدٍ (وَحَكْمِهِ) لَا يَتَعَدَّى أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ إِشَارَةً إِلَى خِطَابِ التَّكْوِينِ (وَقَضِيَّتِهِ) أَي قَضَائِهِ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْفِعْلِ مَعَ زِيَادَةِ إِحْكَامٍ.

لا يقال: لو كَانَ الْكُفْرُ بِقَضَاءِ اللَّهِ تَعَالَى لَوَجَبَ الرِّضَاءُ بِهِ، لِأَنَّ الرِّضَاءَ بِالْقَضَاءِ وَاجِبٌ، وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ لِأَنَّ الرِّضَاءَ بِالْكَفْرِ كُفْرٌ، لِأَنَّا نَقُولُ: الْكُفْرُ مَقْضِيٌّ لَا قَضَاءَ، وَالرِّضَاءُ إِنَّمَا يَجِبُ بِالْقَضَاءِ دُونَ الْمَقْضِيِّ (وَتَقْدِيرُهُ) وَهُوَ تَحْدِيدُ كُلِّ مَخْلُوقٍ بِحَدِّهِ الَّذِي يُوجَدُ مِنْ حُسْنٍ وَقَبْحٍ وَنَفْعٍ وَضَرَرٍ، وَمَا يَخْوِيهِ مِنْ زَمَانٍ أَوْ مَكَانٍ، وَمَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ مِنْ ثَوَابٍ وَعِقَابٍ.

لغات: إِرَادَتُهُ وَمَشِئَتُهُ: ارادہ اور مشیت دونوں کے معنی ایک ہیں جیسا کہ صفحہ ۲۳۵ اور ۳۳۱ پر گزر چکا، التکوین: پیدا کرنا، عدم سے وجود میں لانا، قَضِيَّتُهُ: فیصلہ، قَضَاءُ: فیصلہ خداوندی، تقدیر، نوشتہ قسمت، قضاء کے اصل معنی ہیں کسی بات کے متعلق آخری اور قطعی ارادہ یا فیصلہ خواہ قولاً ہو یا فعلاً، الْقَضَاءُ: اِتِّمَامُ الشَّيْءِ قَوْلًا أَوْ فِعْلًا (بیضاری) اور شارح رحمہ اللہ نے اس کی تفسیر کی ہے: ”الْفِعْلُ مَعَ زِيَادَةِ إِحْكَامٍ“ یعنی پختگی اور مضبوطی کے ساتھ کوئی کام کرنا، تقدیر: کائنات و مخلوقات سے متعلق اللہ تعالیٰ کا ازلی فیصلہ، اشیاء کی تخلیق سے پہلے ہر مخلوق کے

حسن و نفع، نفع و ضرر، زمان و مکان اور ثواب و عقاب وغیرہ کی تحدید و تعیین۔ یحویہ: جو اس کو جمع کرے گی یا جو اس پر مشتمل ہوگی، ”ما یحویہ“ اور ”ما یترب“ کا عطف ”الذی یوجد“ پر ہے، اور من حُسن الخ الذی کا بیان ہے اور ”من زمان الخ“ ما یحویہ کا ”اور“ ”من ثواب و عقاب“ ”ما یترب“ کا بیان ہے۔

تشریح: ماتن کے قول کا حاصل یہ ہے کہ بندوں کے تمام افعال خواہ از قبیل خیر ہوں یا از قبیل شر، خواہ طاعت ہوں، خواہ معصیت اللہ کے ارادے و مشیت اور اس کی قضاء و قدر اور حکم سے وجود میں آتے ہیں۔

حکم سے کیا مراد؟ قولہ و حکمہ: اس کے بارے میں شارح فرماتے ہیں کہ کچھ بعید نہیں کہ یہ خطاب تکوین کی طرف اشارہ ہو یعنی کسی شئی کے ایجاد کے وقت اللہ تعالیٰ اس سے جو فرماتے ہیں ”کُنْ“ یعنی ہو جا، حکم سے یہی مراد ہے، جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (البقرہ: ۱۷۱) یعنی جب اللہ تعالیٰ کسی کام کا پورا کرنا چاہتے ہیں تو بس اس کو فرما دیتے ہیں کہ ہو جا پس وہ ہو جاتا ہے، لیکن یہ بعض علماء کی رائے ہے، اور اکثر کے نزدیک حقیقۃً کُن کہنا مراد نہیں، بلکہ یہ کنا یہ ہے سرعتِ ایجاد سے بایں طور کہ کسی کام کا ارادہ کیا اور وہ ہو گیا، ارادے سے ایک سکنڈ کے لیے بھی مراد کا تخلف نہیں ہو سکتا، کیوں کہ نہ وہ ماڈے کا محتاج ہے نہ اسباب کا پابند۔

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ سورہ نحل کی چالیسویں آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

”ارادے کے بعد مراد کا نہایت سہولت اور سرعت کے ساتھ فوراً واقع ہو جانا اور کسی مانع و عائق کا مزاحمت

نہ کر سکتا“ یہی ہے خلاصہ اس جملہ کا ”(فوائد عثمانی، المجلد: ۴۰) اس صورت میں حکم کا لفظ قضاء و قدر کے معنی میں ہوگا۔

اعتراض: قولہ: لَا يَقَالُ لَوْ كَانَ الْكُفْرُ الْخ: اوپر ماتن رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ بندوں کے اچھے اور بُرے تمام افعال قضاءِ الہی سے وجود میں آتے ہیں اس میں چونکہ کافر کا کفر بھی داخل ہے اس لئے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر کفر قضاءِ الہی سے ہوتا تو اس پر راضی رہنا ضروری ہوتا، کیوں کہ رضا بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے یعنی کفر پر راضی ہونا جائز نہیں؛ بلکہ رضا، بالکفر بھی کفر ہے، پس تمام افعال عباد کا قضاءِ الہی سے ہونا بھی باطل ہوگا۔

جواب: جواب کی تقریر یہ ہے کہ ایک ہے قضا اور ایک ہے مقضیٰ اور دونوں میں فرق ہے بایں طور کہ قضا اللہ تعالیٰ کا فعل اور اس کی صفت ہے اور مقضیٰ مفعول ہے، اور مخلوق کی صفت ہے اور ان دونوں میں فرق ظاہر ہے، جیسا کہ التکوین بغایر المکون کے تحت میں گذر چکا ہے، اور کفر مقضیٰ ہے نہ کہ قضاء اور قضا پر رضا واجب ہے نہ کہ مقضیٰ پر۔

بالفاظ دیگر کفر کی دو حیثیتیں ہیں: ایک تو یہ اللہ تعالیٰ نے اس کو پیدا کیا ہے، اور دوسری یہ کہ بندے سے اس

کا صدور بندے کے قصد و اختیار سے ہوتا ہے، تو اس حیثیت سے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو پیدا کیا ہے اس کو برا سمجھنا جائز نہیں، اور اس حیثیت سے کہ باوجود منع کرنے کے بندہ اس کے ایجاد کا قصد کرتا ہے اور اپنے اختیار سے اس کے ساتھ متصف ہوتا ہے اس سے خوش ہونا جائز نہیں، وبتفاوت الاعتبار یتغیر الأحکام، ولولا الاعتبارات لبطلت الحکمة (حیثیتوں کے اختلاف سے حکم مختلف ہو جاتا ہے اور اگر حیثیتوں کا لحاظ نہ ہوتا تو حکمت باطل ہو جاتی)۔

ایک شبہ: البتہ کسی کو یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ فعل عبد اور فعل خدا میں فرق کیوں ہے؟ کفر کا کسب اور اپنے اختیار سے اس کے ساتھ متصف ہونا جو بندے کا فعل ہے اگر یہ قبیح اور برا ہے تو کفر کا خلق (پیدا کرنا) جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے کیوں قبیح نہیں ہو سکتا؟

جواب: حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ:

”فعل عبد اس لیے قبیح ہے کہ اس میں مفاسد غالب ہوتے ہیں اور اس میں کوئی حکمت واقعہ صحیحہ نہیں ہوتی، برخلاف خلق کے، کہ اس میں ہزاروں مصلحتیں اور حکمتیں ہوتی ہیں اگرچہ ان حکمتوں کا مفصل علم سب کو نہیں دیا گیا ہے اور اس کی ایک اجمالی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ با تفاق اہل عقل و نقل حکیم ہیں اور حکیم کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں ہوتا، اور کفر سے بندوں کو اس نے منع کیا ہے تو ضرور فعل عبد حکمت سے خالی ہوگا اسی واسطے حکیم نے منع فرمادیا اور خلق کفر خود ان کا فعل ہے تو ضرور اس میں کوئی حکمت ہوگی۔ اس فرق کے جان لینے سے بہت سے شبہات بآسانی دفع ہو جاتے ہیں“ (بیان القرآن ۶/۱)

قوله: وتقديره الخ: قَدَرًا (دال کے فتح اور سکون کے ساتھ، لیکن فتح رائج ہے) اور قَدَرًا تقدیرا کے لغوی معنی ہیں: اندازہ کرنا، فیصلہ کرنا، مقدار متعین کرنا، اور اصطلاح میں کائنات کے بارے میں اللہ پاک نے ازل میں جو فیصلہ فرمایا تھا اور اپنے علم ازل میں تمام موجودات کا جو خاکہ اور نقشہ تیار فرمایا تھا اس کو قَدَرًا یا تقدیر کہتے ہیں، جس طرح آدمی کوئی مکان بناتا ہے تو پہلے ماہر انجینئر سے اس کا نقشہ بنواتا ہے پھر اس کے مطابق مکان تعمیر کرتا ہے بلا تشبیہ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے علم ازل میں عالم کا ایک نقشہ تجویز فرمایا تھا جس میں تمام مخلوق سے متعلق جملہ امور کی تفصیل تھی اور اسی کے موافق ہر چیز وجود پزیر ہوتی ہے۔

قضا اور قدر میں فرق: بعض نے دونوں کو ایک قرار دیا ہے اور بعض نے دونوں میں فرق کیا ہے کہ قضا نام ہے حکم کلی اجمالی ازل کا، یعنی اللہ پاک نے ازل میں تمام موجودات سے متعلق کلی اور اجمالی طور پر جو فیصلہ فرمایا تھا وہ قضا ہے، اور اس حکم کلی کی تفصیل اور اس کے مطابق جزئیات کے وقوع کا فیصلہ کرنا قدر ہے۔ اور بعض نے اس کے برعکس

کہا ہے کہ: قدر حکم اجمالی کا نام ہے اور اس کے موافق بالتفصیل قطعی فیصلہ کر دینے اور واقع کرنے کا نام قضاء ہے، قدر اساس اور بنیاد کے درجہ میں ہے اور قضاء بمنزلہ عمارت کے ہے۔ (الدر المنثور ۶/۲۸۵، مرآۃ المفاتیح: ۵۸/۱)

حضرت الاستاذ مولانا مفتی سعید احمد صاحب مدظلہ العالی شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند فرماتے ہیں:

قضاء و قدر در حقیقت ایک ہیں مگر کبھی دونوں میں فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حکم ازلی قضا ہے اور اس کا وقوع قدر ہے، پس قضا قدر سے سابق ہے مگر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہ کے نزدیک معاملہ برعکس ہے۔ تقدیر پلاننگ (منصوبہ اور تجویز) کا نام ہے۔ اور قضا اس کے وقوع کا نام ہے، مثلاً: جب کوئی مکان بنانے کا ارادہ کرتے ہیں تو پہلے اجمالی نقشہ ذہن میں قائم کر لیتے ہیں یہ قدر ہے۔ پھر اس نقشے کے مطابق مکان تیار کرتے ہیں، یہ موجود فی الخارج مکان بمنزلہ قضا ہے۔ آگے رضابہ قضا کا باب آرہا ہے اس سے بھی یہی فرق سمجھ میں آتا ہے کہ جو کچھ واقع ہو یعنی جب تقدیر کا ظہور ہو تو بندے کو اس پر راضی رہنا چاہئے یہ بات دونوں میں فرق کی طرف اور تقدیر کے سابق اور قضا کے لاحق ہونے کی طرف مشیر ہے، مگر یہ کوئی اہم فرق نہیں، برائے نام فرق ہے، اس لیے دونوں کو ایک کہنا بھی درست ہے (تحفۃ اللمسی شرح سنن الترمذی: ۴۷۹/۵)

وَالْمَقْصُودُ تَعْمِيمُ إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَقُدْرَتِهِ لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْكُلَّ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى، وَهُوَ يَسْتَدْعِي الْقُدْرَةَ وَالْإِرَادَةَ لِعَدَمِ الْإِكْرَاهِ وَالْإِجْبَارِ، فَإِنْ قِيلَ: فَيَكُونُ الْكَافِرُ مُجْبُورًا فِي كُفْرِهِ وَالْفَاسِقُ فِي فَسَقِهِ فَلَا يَصِحُّ تَكْلِيفُهُمَا بِالْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ، قُلْنَا: إِنَّهُ تَعَالَى أَرَادَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفِسْقَ بِاخْتِيَارِهِمَا فَلَا جَبْرَ كَمَا أَنَّهُ عَلِمَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفِسْقَ بِالْإِخْتِيَارِ، وَلَمْ يُلْزَمْ تَكْلِيفُ الْمَحَالِ.

لغات: یستدعی: تقاضا کرتا ہے، الإکراہ والإجبار: مجبور کرنا، زبردستی کرنا، جبر: مجبور کرنا۔

قولہ: وَالْمَقْصُودُ الخ یعنی ماتن کا مقصد مذکورہ بالا عبارت سے اللہ تعالیٰ کے ارادے اور قدرت کو عام کرنا ہے کہ بندے کا کوئی بھی فعل اس کے بغیر وجود میں نہیں آ سکتا۔

اعتراض: فہان قیل الخ: اللہ کے ارادے اور قدرت کو عام کرنے پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب بندہ کا ہر فعل اللہ تعالیٰ کے ارادے سے وجود پذیر ہوتا ہے اور ارادۂ خداوندی کے خلاف کوئی بھی کام بندہ نہیں کر سکتا، تو کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا اور اس کے خلاف کا صدور اس سے محال ہوگا، لہذا اس کو ایمان و طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔

جواب: جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ فعل عہد کے ساتھ جو متعلق ہوتا ہے وہ خاص اس طور سے کہ بندہ با اختیار خود

یہ فعل کرے پس اس سے بندہ کا اختیار بجائے مسلوب و معدوم ہونے کے اور زیادہ ثابت و مؤکد ہو جاتا ہے، جس طرح کافر و فاسق کے بارے میں اللہ تعالیٰ پہلے سے جانتے تھے کہ وہ کفر و فسق کرے گا اور علم الہی میں جو ہوتا ہے بندے سے اس کے خلاف کا صدور محال ہے، ورنہ علم الہی کا متغیر ہونا لازم آئے گا جو محال ہے، اور اس کے باوجود کافر و فاسق کو کفر و فسق میں مجبور اور ایمان و طاعت سے عاجز نہیں سمجھا جاتا۔ پس جس طرح علم الہی سے جبر لازم نہیں آتا اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ ارادہ خداوندی بھی بندے سے اختیار کو سلب نہیں کرتا۔

والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا: إنه أراد من الكافر والفساق إيمانه وطاعته، لا كفره ومعصيته، زعمانهم أن إرادة القبيح قبيحة كخلقهم وإيجاده ونحن نمنع ذلك، بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به، فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى وهذا شنيع جداً.

ترجمہ و مطلب: اور معتزلہ نے اس بات کا انکار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ شرور اور قبیح چیزوں کا بھی ارادہ فرماتے ہیں اسی بنا پر وہ کہتے ہیں کہ کافر اور فاسق سے بھی اللہ تعالیٰ نے ایمان اور طاعت ہی کا ارادہ فرمایا ہے؛ کیوں کہ ان کا خیال یہ ہے کہ بُری چیز کا ارادہ بھی بُرا ہے، جس طرح وہ لوگ قبیح چیز کے خلق و ایجاد کو قبیح کہتے ہیں، اور ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہمارے نزدیک قبیح چیز کا کسب اور اس کے ساتھ متصف ہونا یہ قبیح ہے جو بندے کا فعل ہے، نہ کہ قبیح چیز کا خلق، اور اس کا ارادہ کرنا، جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔

پس معتزلہ کے نزدیک زیادہ تر بندوں کے افعال ارادہ خداوندی کے خلاف واقع ہوتے ہیں؛ کیوں کہ دنیا میں ایمان و طاعت کی بہ نسبت کفر و معصیت کا وقوع زیادہ ہے اور معتزلہ کے بقول اللہ تعالیٰ نے کفار و فساق سے بھی کفر و فسق کے بجائے ایمان اور طاعت ہی کا ارادہ فرمایا ہے مگر وہ لوگ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے برخلاف اپنے قصد و اختیار سے کفر و فسق کرتے ہیں۔

قولہ: وهذا شنيع جداً: یعنی معتزلہ کی یہ بات اللہ پاک کی شان میں بہت ہی بُری اور نامناسب بات ہے، کیوں کہ اس سے اللہ پاک کا بندوں کے مقابلے میں عاجز و مغلوب ہونا لازم آتا ہے۔ اگر دنیا کے معمولی حاکم و بادشاہ کے ساتھ یہ معاملہ ہو کہ اس کی سلطنت و حکومت میں زیادہ تر کام اس کی مرضی کے خلاف ہونے لگیں، تو وہ بھی اس کو برداشت نہیں کر سکتا، تو جو احکم الحاکمین اور تمام بادشاہوں کا بادشاہ ہے وہ کب اور کیسے اس کو گوارا کر سکتا ہے؟

تعالی اللہ عن ذلك علواً کبیراً۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم
﴿نبی اور رسول﴾

نبی اور رسول باہم مترادف ہیں یا دونوں میں فرق ہے؟ اور فرق ہے تو کس نوعیت کا؟ اس میں علماء کرام کے اقوال بہت مختلف ہیں۔ اس تحریر میں ان کا تفصیلی و تحقیقی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

شروع میں اس تحریر کو شرح عقائد کی عبارت: **وَالرُّسُولُ إِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى الْخَلْقِ** (ص: ۱۶) کا حاشیہ بنانے کا ارادہ تھا، مگر طویل ہو جانے کی وجہ سے اس کو مستقل مضمون کی شکل دے کر آخر میں شامل کتاب کر دیا گیا ہے، اللہ پاک طلبہ کے لیے اس کو نافع بنائے۔ آمین۔

نبی اور رسول: رسول کے لغوی معنی ہیں: قاصد، فرستادہ (بھیجا ہوا) پیغامبر (پیغمبر)۔ اور نبی (بروزن فعیل) نبأ سے مشتق ہے، نبأ اس خبر کو کہتے ہیں جو مہتم بالشان اور بالکل صحیح و واقع کے مطابق ہو۔ ہر قسم کی خبر کو نبأ نہیں کہتے۔

نبی کا لفظ یا تو اسم فاعل کے معنی میں ہے یا اسم مفعول کے، پہلی صورت میں نبی کو نبی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لوگوں کو غیب کی باتیں بتاتے ہیں جو مہتم بالشان ہونے کے ساتھ بالکل صحیح ہوتی ہیں۔ اور دوسری صورت میں نبی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بذریعہ وحی ان کو غیب کی خبروں سے مطلع کیا جاتا ہے جن میں جھوٹ یا غلطی کا کوئی شائبہ نہیں ہوتا۔ عام طور پر ہمزہ کو یا سے بدل کر اور یا کا یا میں ادغام کر کے نبی کہا جاتا ہے۔

قال الکمال بن ابی شریف رحمة الله عليه: وأما أصله لغة فلفظه بالهمز وبه قرأ نافع من النبأ وهو الخبر فعيل بمعنى اسم فاعل أي منبئ عن الله، أو بمعنى اسم المفعول أي منبأ لأن المَلَك يُنبئُه عن الله بالوحي، وبلاهمز وبه قرأ الجمهور وهو إمّا مخفف المهموز بقلب الهمزة واوًا، ثم إدغام الياء فيها، وإمّا من النبوة أو النبوة بفتح النون فيهما أي الارتفاع، فهو أيضا فعيل بمعنى اسم الفاعل أو اسم المفعول لأن النبي مُرتفع الرتبة على غيره أو مرفوعها (المسامرة شرح المسامرة: ۹۷)

وفی الکشاف: النبى: هو فى اللغة: المُنْبِئُ مِنَ النَّبَأِ، سُمِّىَ بِهِ لِإِنْبَائِهِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى فَهُوَ فَعِيلٌ بِمَعْنَى فَاعِلٍ مَهْمُوزِ اللَّامِ. قال سيبويه: ليس أحدٌ مِنَ الْعَرَبِ إِلَّا يَقُولُ: نَبَأًا مُسِيلَمَةً بِالْهَمْزَةِ إِلَّا أَنَّهُمْ تَرَكَوا الْهَمْزَةَ فِي النَّبِىِّ، كَمَا تَرَكَوهُ فِي الدَّرِيَّةِ (أصلها دُرَيْتَةٌ فَخُفِفَ

الهمزة) وقيل من النبوة وهو الارتفاع، سُمي به لِغُلُوِّ شأنه فهو فعيل بمعنى مفعول غير مهموز (۱۶۵/۴)

نبی اور رسول میں نسبت: نبی اور رسول میں کیا نسبت ہے؟ اس بارے میں مختلف اقوال ہیں: مُلَخَّصُهُ: ان الرسول اما مُرادف للنبي، وهو إنسان بعثه الله تعالى بشريعة سواء أُمِر بتبليغها أم لا، وإليه ذهب جماعة. وإما اُخْص منه كما ذهب إليه جماعة أخرى. واختلفوا في وجه كونه اُخْص، فقيل: لأن الرسول مُختص بالمأمور بالتبليغ إلى الخلق بخلاف النبي، وقيل: لأنه مُختص بنزول جبرئيل عليه السلام بالوحي. وقيل: لأنه مُختص بشريعة خاصة بمعنى أنه ليس مأموراً بمتابعة شريعة من قبله. وقيل: لأنه مُختص بكتاب. وقال بعضهم: إن الرسول أعم، وفسره بأن الرسول إنسان أو مَلَك مبعوث، بخلاف النبي، فإنه مُختص بالإنسان (كشاف اصطلاحات الفنون: ۲/۲۵۵)

وقال السيد محمود الألوسي رحمه الله: واختلفوا هنا في تفسير كل منهما فقيل: الرسول ذَكَرَ خُرُوعُهُ الله تعالى بشرع جديد يدعو الناس إليه، والنبي يَعْمُهُ، وَمَنْ بعثه لتقرير شرع سابق كالنبياء بنى إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهم السلام، وقيل: الرسول ذَكَرَ خُرُوعُهُ الله تعالى إلى قوم بشرع جديد بالنسبة إليهم وإن لم يكن جديداً في نفسه كما سمعنا عليه السلام، إذ بعث لِيُجْرَهُمْ أولاً والنبي يَعْمُهُ ومن بعث بشرع غير جديد كذلك، وقيل: الرسول ذَكَرَ خُرُوعُهُ له تبليغ في الجملة وإن كان بياناً وتفصيلاً لشرع سابق، والنبي من أوحى إليه ولم يُؤْمَر بتبليغ أصلاً أو أعم منه ومن الرسول، وقيل: الرسول من الأنبياء مَنْ جَمَعَ إلى المعجزة كتاباً منزلاً عليه، والنبي غير الرسول من لا كتاب له، وقيل: الرسول من له كتاب أو نُسْخ في الجملة، والنبي من لا كتاب له ولا نسخ، وقيل: الرسول من يأتيه المَلَك عليه السلام بالوحي يقظة، والنبي يقال له ولَمِنْ يوحى إليه في المنام لا غير، قاله الإمام الرازي رحمه الله (روح المعاني: ۱۷/۲۵۶ سورة الحج: ۵۲)

آگے ان اقوال کی تفصیل بیان کی جاتی ہے:

(۱)۔ ایک قول یہ ہے کہ دونوں مساوی ہیں، ہر رسول نبی ہے اور ہر نبی رسول، لا فرق بینہما إلا بحسب المفہوم اللغوی، شرح عقائد کے مصنف علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ اور ماتن امام نسفی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہی ہے؛ کیوں کہ ماتن نے خبر صادق کو خبر رسول اور خبر متواتر میں منحصر قرار دیا ہے، اگر نبی اور رسول میں تساوی نہ ہو تو حصر صحیح نہ ہوگا اور خبر صادق کی تیسری قسم خبر نبی ہوگی۔

اسی طرح شارح (علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ) نے رسول کی جو تعریف کی ہے: **إِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللَّهُ الرَّخَّ** مطلق ہے جو نبی پر بھی صادق آتی ہے اور دونوں میں فرق کے قول کو صیغہ مجہول وقد یُشترط الرَّخ سے بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شارح کے نزدیک دونوں میں فرق کی بات مرجوح ہے۔

اس کے علاوہ شرح المقاصد میں شارح رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں کے ایک ہونے کی تصریح فرمائی ہے، قال: **المبحث الأول: النبی: إِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللَّهُ لِتَبْلِیْغِ مَا أَوْحَىٰ إِلَیْهِ وَكَذَا الرَّسُولُ، وَقَدْ يُخَصُّ بِمَنْ لَهُ شَرِیْعَةٌ وَكِتَابٌ فَيَكُونُ أَخَصُّ مِنَ النَّبِیِّ** (شرح المقاصد: ۱۷۳/۲)

امام ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے المسایرہ میں اسی کو محققین کا مسلک قرار دیا ہے، فرماتے ہیں: **وَأَمَّا عَلٰی مَا ذَكَرَهُ الْمُحَقِّقُونَ فِي مَعْنَى النَّبِيِّ وَالرَّسُولِ: مِنْ أَنَّ النَّبِيَّ إِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللَّهُ لِتَبْلِیْغِ مَا أَوْحَىٰ إِلَیْهِ وَكَذَا الرَّسُولُ، فَلَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا بَلْ هُمَا بِمَعْنَى، وَقَدْ يُخَصُّ بِمَنْ لَهُ شَرِیْعَةٌ وَكِتَابٌ أَنْزَلَ عَلَیْهِ، أَوْ أَمَرَ بِالْعَمَلِ بِهِ، أَوَّلُهُ نَسَخَ لِبَعْضِ شَرِیْعَةٍ مُتَقَدِّمَةٍ عَلٰی بَعْثِهِ (المسایرة مع المسامرة: ۹۶)**

لیکن آیت شریفہ: **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِیٍّ الرَّخَّ (الحج: ۵۲)** سے اس قول کی تردید ہوتی ہے، کیوں کہ عطف مغایرت پر دلالت کرتا ہے، اور **أَخَذَ الْمُتَسَاوِیِّینَ** کی نفی دوسرے تساوی کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے، پس اگر دونوں میں تساوی (برابری) مانی جائے تو **مِنْ رَّسُولٍ** کے بعد **وَلَا نَبِیٍّ** کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔

اسی طرح ان روایات سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے جن میں نبیوں کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار اور رسولوں کی تین سو کچھ بیان کی گئی ہے، قال ابوذر رضی اللہ عنہ قلت: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کم وفاء عدۃ الانبیاء؟ قال مِائَةُ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا، الرُّسُلُ مِنْ ذَلِكَ ثَلَاثُ مِائَةٍ وَخَمْسَةِ عَشَرَ وَفِي رِوَايَةٍ: بَضْعَةُ عَشَرَ (رواہ احمد، مشکوٰۃ: ۵۱۱/۲)

وقال العلامة السيد محمود الألوسی رحمة الله عليه أخرج ذلك كما قال السيوطی رحمة الله عليه - أحمد وابن راهويه من مسنديهما من حديث أبي أمامة، وأخرجه ابن حبان في صحيحه، والحاكم في مستدركه من حديث أبي ذر، وزعم ابن الجوزي أنه موضوع وليس كذلك، نعم قيل: في سنده ضعف جبر بالمتابعة، وجاء في رواية: الرُّسُل: ثلاث مائة وثلاثة عشر (روح المعاني: ۱۷/ ۲۵۶ سورة الحج: ۵۲)

(۲) - دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں بتاين ہے، رسول وہ ہے جو نئی شریعت لے کر آئے۔ اور نبی وہ ہے جو نئی شریعت لے کر نہ آئے۔ یہ قول بھی صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کے متعلق قرآن کریم میں تصریح ہے کہ وہ رسول اور نبی دونوں تھے۔ اِنَّهٗ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا (مریم: ۵۴) اسی طرح حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کے حق میں وارد ہوا ہے ”وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسٰى اِنَّهٗ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا (مریم: ۵۱)

(۳) - تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، اکثر علماء کی یہی رائے ہے، لیکن پھر بعض تو اس کے قائل ہیں کہ رسول عام ہے اور نبی خاص؛ کیوں کہ رسول انسان بھی ہوتا ہے اور فرشتہ بھی۔ اور نبی صرف انسان ہوتا ہے۔ اور جمہور کا قول یہ ہے کہ رسول نبی سے اخص ہے، ہر رسول نبی ہے، مگر ہر نبی رسول نہیں۔

”قال المحقق ابن أمير الحاج في التقرير: والأصح أنها (أى الرسالة) غير مرادفة للنُّبُوَّةِ وَبَيْنَهُمَا فَرْقٌ شَهِيْرَةٌ، فَلَا جَرَمَ أَنْ قَالَ الْقَاضِي عِيَّاضُ: وَالصَّحِيْحُ الَّذِي عَلَيْهِ الْجُمْهُورُ أَنَّ كُلَّ رَسُولٍ نَبِيٌّ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ، وَهُوَ أَقْرَبُ (أى الأصح) مِنْ نَقْلِ غَيْرِهِ إِجْمَاعٍ عَلَيْهِ لِتَنْقُلِ غَيْرَ وَاحِدٍ الْخِلَافُ فِيهِ (فتح الملهم: ۱/ ۲۹۹)

اس صورت میں نبی اور رسول کی شرعی تعریف کیا ہوگی؟ اس میں سخت اختلاف ہے، حضرت شاہ عبد القادر صاحب دہلوی قدس سرہ اپنے نوائد موضح القرآن میں فرماتے ہیں:

”جس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی آئے وہ نبی ہے۔ اور ان میں جو خاص ہیں: امت رکھتے ہیں یا کتاب، وہ رسول ہیں۔“

(۲) - قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، ”رسول وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے شریعت جدیدہ دے کر بھیجا ہو، تاکہ وہ لوگوں کو اس کی طرف بلائے۔ اور نبی عام ہے خواہ اس کو نئی شریعت دے کر بھیجا گیا ہو یا شرع سابق کو برقرار رکھنے کے لیے بھیجا گیا ہو، جیسے

= وہ انبیاء بنی اسرائیل جو حضرت موسیٰ و عیسیٰ علیہما الصلوٰۃ والسلام کے درمیان ہوئے ہیں، اسی بنا پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کے علماء کو ان انبیاء کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ (لغات القرآن: ۷۳/۳) اقول: حدیث: ”علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل“ قال السخاوی: لا اصل له، ولا یعرف فی کتاب معتبر (المقاصد الحسنة: ۲۹۳) و سیاتی تردید هذا القول عن قريب.

(۳)۔ اور بقول بعض رسول وہ ہے جو معجزہ اور کتاب دونوں کا جامع ہو۔ اور جو صرف نبی ہو رسول نہ ہو، وہ وہ ہے جس کے پاس کتاب نہ ہو، شارح مشکوٰۃ علامہ طیبی اور ملا علی قاری رحمہما اللہ نے یہ فرق کشاف سے نقل کیا ہے الرسول: مَنْ جَمَعَ إِلَى الْمَعْجَزَةِ الْكِتَابَ الْمَنْزُولَ عَلَيْهِ، وَالنَّبِيَّ غَيْرَ الرَّسُولِ: مَنْ لَمْ يَنْزَلْ عَلَيْهِ كِتَابٌ وَإِنَّمَا أَمْرٌ أَنْ يَدْعُوَ إِلَى شَرِيعَةٍ مِنْ قَبْلِهِ. (شرح الطیبی: ۳۳۴/۱۰، مرقاة المفاتیح: ۷۳/۹، قبیل کتاب الفضائل)

واعترض عليه بما روى من أن الكتب مائة وأربعة عشر فكبارها أربعة: التوراة والإنجيل والزبور والقرآن، والباقية تُسَمَّى بِالصُّحُفِ فَعَلَى آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَشْرُ صُحُفٍ، وَعَلَى شِيثَ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَمْسُونَ، وَعَلَى إِدْرِيسَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلَاثُونَ، وَعَلَى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَشْرٌ، وَرَوَى أَنَّ الرُّسُلَ ثَلَاثَ مِائَةٍ وَثَلَاثَةَ عَشَرَ (النبراس: ۵۵) وقال العلامة التفتازاني: واعترض بما ورد في الحديث من زيارة عَدَدِ الرُّسُلِ عَلَى عَدَدِ الْكُتُبِ فَقِيلَ: هُوَ مَنْ لَهُ كِتَابٌ أَوْ نَسَخٌ لِبَعْضِ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ السَّابِقَةِ، وَالنَّبِيُّ قَدْ يَخْلُقُ عَنْ ذَلِكَ كَيُؤْشِعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ (شرح المقاصد: ۱۷۳/۲)

(۴)۔ اور بعض کے نزدیک رسول وہ ہے جس کے پاس فرشتہ حالتِ شہیداری میں وحی لے کر آئے۔ اور نبی اس کے علاوہ اس کو بھی کہتے ہیں جس کی طرف خواب میں وحی کی جائے، یہ قول امام رازی کا ہے (کما مر عن الروح) وقال صاحب الروح رحمه الله: وهذا أغرب الأقوال ويقتضي أن بعض الأنبياء عليهم السلام لم يُوحَ إِلَيْهِ إِلَّا مَنَامًا وَهُوَ بَعِيدٌ، وَمِثْلُهُ لَا يُقَالُ بِالرَّأْيِ (روح المعاني: ۲۵۶/۱۷)

(۵)۔ اور ملا علی قاری رحمہ اللہ فقہ الاکبر کی شرح میں فرماتے ہیں:

زیادہ مشہور فرق جو ان دونوں میں منقول ہے، یہ ہے کہ نبی رسول سے عام ہے، کیوں کہ رسول وہ ہے جو تبلیغ پر مامور ہو۔ اور نبی وہ ہے جس کی طرف وحی کی جائے خواہ وہ تبلیغ پر مامور ہو یا نہ ہو (لغات القرآن: ۷۳/۳) وكذا في المرقلة: والمشهور في الفرق بينهما أن الرسول من أُمِرَ بالتبليغ، والنبي أَعَمُّ (مرقاة المفاتيح: ۷۳۱/۹)

امام ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے الساریہ میں اس فرق کو بعض اہل ظاہر اور اصحاب حدیث کی طرف منسوب کیا ہے، وَخَالَفَ بَعْضُ أَهْلِ الظَّوَاهِرِ وَالْحَدِيثِ فِي اشْتِرَاطِ الذِّكُورَةِ حَتَّى حَكَمُوا بِنُبُوَّةِ مَرْيَمَ عَلَيْهَا السَّلَامُ، وَفِي كَلَامِهِمْ مَا يُشِيرُ بِأَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ الرَّسُولِ وَالنَّبِيِّ بِالْدَّعْوَةِ وَعَدَمِهَا، فَالِنَّبِيُّ عَلَى هَذَا إِنْسَانٌ أَوْحِيَ إِلَيْهِ بِشَرْعٍ سِوَاءِ أَمْرِ بِتَبْلِيغِهِ وَالدَّعْوَةِ إِلَيْهِ أَمْ لَا، فَإِنْ أَمِرَ بِذَلِكَ فَهُوَ نَبِيٌّ رَسُولٌ، وَإِلَّا فَهُوَ نَبِيٌّ غَيْرُ رَسُولٍ (المسامرة: ۹۶)

شیخ اکبر محمدی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ المتوفی ۶۳۸ھ فتوحات مکیہ میں اسی کے قائل ہیں، علامہ شبیر احمد عثمانی قدس سرہ فرماتے ہیں: شیخ اکبر کہتے ہیں کہ نبوت و رسالت میں فرق ہے، نبی صرف وحی آنے سے ہو جاتا ہے، وہ وحی اس کی ذات تک محدود ہوتی ہے اور جب تبلیغ کا حکم ہوا تو وہ رسول ہو گیا، فتوحات میں لکھتے ہیں کہ: افسر! صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے محدود تھا، پھر وحی رکی رہی اور جب زمانہ فترت وحی ختم ہو گیا (جو تین سال یا ڈھائی سال یا چھ ماہ ہے) تو حکم ہوا: ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنذِرْ“ اب خطاب ہے کہ تبلیغ کرو اور ڈراؤ، اس حکم سے آپ رسول ہو گئے اور رسالت میں دعوت ہوتی ہے (فضل الباری: ۱/۱۷۷)

علامہ جلال الدین محلی رحمہ اللہ نے بھی تفسیر جلالین میں اسی کو اختیار کیا ہے: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ) هُوَ نَبِيٌّ أَمَرَ بِالتَّبْلِيغِ (وَلَا نَبِيٍّ) أَيْ لَمْ يُؤْمَرْ بِالتَّبْلِيغِ (جلالین: ۲۸۳، الحج: ۵۲)
اور علامہ ابوالفضل سید محمود آلوسی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۱۲۷۰ھ) نے بھی روح المعانی میں یہی فرق ذکر فرمایا ہے: وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمَشْهُورَ أَنَّ النَّبِيَّ فِي عَرَفِ الشَّرْعِ أَعْمَ مِنَ الرَّسُولِ، فَإِنَّهُ مَنْ أُوْحِيَ إِلَيْهِ سِوَاءِ أَمْرِ بِالتَّبْلِيغِ أَمْ لَا، وَالرَّسُولُ مَنْ أُوْحِيَ إِلَيْهِ وَأَمَرَ بِالتَّبْلِيغِ (روح المعانی: ۱۷/۲۵۶)
فائدہ: اس قول کی تردید احقر کی نظر سے کہیں نہیں گذری۔

(۶) - اور علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: نبی وہ ہے جو لوگوں کو ایسی باتیں بتائے جو اللہ نے اس کو بتائی ہیں، پھر اگر اس کی بعثت مخالفین و منکرین (کفار) کی طرف ہوئی ہوتا کہ وہ ان کو اللہ تعالیٰ کا پیغام پہنچائے، تو وہ رسول ہے۔ اور اگر وہ پہلی ہی شریعت پر عامل ہے اور کسی کی طرف اس کو بھیجا نہیں گیا، تو وہ نبی ہے، رسول نہیں، خلاصہ یہ کہ ان کے نزدیک نبی وہ ہے جس کی بعثت صرف موافقین (مسلمانوں) کے لیے ہو، اور رسول وہ نبی ہے جس کو کفار کی طرف مبعوث کیا گیا ہو، قال الحافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فی کتاب النبوات: فالنبي هو الذي يُنبئه الله وهو يُنبئ بما أُنبا الله به، فإن أُرسل مع ذلك إلى من خالف أمر الله لِيُبَلِّغَهُ رسالة من الله إليه فهو رسول، وأما إذا كَانَ يَعْمَلُ بِالشَّرِيعَةِ قَبْلَهُ وَلَمْ يُرْسَلْ هُوَ إِلَى أَحَدٍ لِيُبَلِّغَهُ عَنِ اللَّهِ رِسَالَةً فَهُوَ نَبِيٌّ وَلَيْسَ بِرَسُولٍ (فتح الملهم: ۱/۳۰۰)

لیکن حضرت الاستاذ بحر العلوم حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب دامت فیوضہم محدث دارالعلوم دیوبند فرماتے ہیں کہ:

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی رائے درست نہیں ہے، کیوں کہ حدیث ابو ذرؓ میں حضرت آدم علیہ السلام کو رسول کہا گیا ہے، اور حضرت آدم علیہ السلام اپنی اولاد کی طرف مبعوث ہیں، اس زمانہ میں کفر کا ظہور و شیوع نہیں تھا، عن ابی ذر رضی اللہ عنہ قلت: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! أرایت آدم أنبیا کان؟ قال نعم! کان نبیاً رسولاً کلمہ اللہ قبل الخ، أخرجه الطبرانی (بغمة المنعم: ۱۱) مفسر ابن کثیر رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو حافظ ابو بکر بن مردویہ سے انہی الفاظ کے ساتھ آیت کریمہ ”وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ“ کے تحت نقل فرمایا ہے (دیکھیے تفسیر ابن کثیر: ۷۸/۱)

تنبیہ: حضرت آدم علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کے رسول ہونے کے مزید دلائل و شواہد آگے آرہے ہیں۔
(۷) شیخ المحمد ثین حضرت مولانا عبد الجبار صاحب اعظمی قدس سرہ خلیفہ و مجاز حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب نور اللہ مرقدہ تحریر فرماتے ہیں:

”مشہور تو یہ ہے کہ رسول اس پیغمبر کو کہتے ہیں جس کو نئی کتاب اور نئی شریعت دی گئی ہو۔ اور نبی ہر پیغمبر کو کہتے ہیں چاہے اسے نئی شریعت اور نئی کتاب دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو، بلکہ وہ پہلی شریعت اور کسی رسول کے متبع ہوں، لیکن اس تعریف پر اشکال وارد ہوگا کہ یہ تعریف جامع مانع نہیں۔ رسول کی تعریف جامع نہیں اور نبی کی تعریف مانع نہیں، اس لیے کہ بہت سے پیغمبر ایسے ہیں جن کو جدید کتاب و شریعت نہیں دی گئی لیکن قرآن عزیز میں ان کو رسول فرمایا گیا۔ مثلاً: حضرت اسمعیل علیہ السلام کے متعلق ارشاد رہا ہے: ”وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا“ حالاں کہ ان کو کوئی کتاب، کوئی صحیفہ، کوئی جدید شریعت نہیں عطا کی گئی، بلکہ ملت ابراہیمی ہی کی اتباع و تبلیغ کرتے رہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام کے صحیفوں کی ہی اشاعت فرماتے رہے، پس تعریف سابق کی بنا پر وہ نبی ہوئے، حالاں کہ قرآن مجید ان کی رسالت کا شاہد ہے؛ لہذا نبی کی تعریف مانع نہ ہوئی۔ اور رسول کی تعریف سابق جامع نہ ہوئی، اس لیے کہ حضرت اسمعیل اور حضرت یوسف علیہما السلام وغیرہ اس میں شامل نہ ہوئے۔

آگے تحریر فرماتے ہیں:

حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب النبوات میں اس پر نہایت تفصیل سے کلام کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اور نبی میں فرق ہے جیسا کہ ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ“ سے معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح حدیث شفاعت میں حضرت نوح علیہ السلام کو اول رسول بعثہ اللہ تعالیٰ الی اہل الارض کہا گیا

ہے (بخاری: رقم الحدیث: ۴۲۹۱، مسلم: ۳۲۲، ۴۷۴) حالاں کہ ان سے پہلے حضرت آدم، حضرت شیث، حضرت ادریس علیہم السلام وغیرہم انبیاء تھے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ حضرت آدم اور حضرت نوح علیہما السلام کے درمیان دس قرنین گزری ہیں۔ اور یہ تمام اسلام پر تھیں۔ اور ان میں انبیاء بھی آئے، جو لوگوں کی اصلاح و تربیت کرتے رہے، خدا کی طرف سے ان پر وحی بھی آتی تھی کہ وہ کیا کریں۔ اور اپنی اپنی امتوں کو کیا کیا سکھائیں، لیکن وہ سب قومیں مومن تھیں۔ اس لیے ان کی اصلاح و تربیت کے لیے جو مبعوث ہوئے ان کو رسول نہیں کہا گیا۔

نیز حسب تصریح حضرت شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ حضرت ادریس علیہ السلام اور ان کے صاحبزادوں کے وصال و وفات کے بعد قاتیل کی چھٹی پشت میں شیطان کے ورغلانے سے کفر کی ابتداء ہوئی۔ اور سب سے پہلے پیغمبر جو کفر کو مٹانے کے لیے مبعوث ہوئے وہ حضرت نوح علیہ السلام ہیں۔ اور بخاری شریف وغیرہ کی مشہور حدیث شفاعت میں ان کو اول رسول کہا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو پیغمبر کسی کافر قوم کی ہدایت و انداز کے لیے مبعوث ہوں وہ رسول ہیں؛ اسی طرح علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر فرمایا ہے کہ: "لَيْسَ مِنَ الرُّسُولِ أَنْ يَأْتِيَ بِشَرِيعَةٍ جَدِيدَةٍ؛ فَإِنْ يَوْسُفَ كَانَ رَسُولًا وَكَانَ عَلَى مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ"

خلاصہ یہ ہے کہ رسول و نبی میں فرق ہے۔ اور رسول کے لیے نئی کتاب و شریعت کا ہونا ضروری نہیں، لہذا رسول کی تعریف میں ایک قید کے اضافہ کی ضرورت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو پیغمبر مخلوق کی ہدایت و رہبری اور اصلاح کے لیے بھیجے جائیں اگر انہیں نیا دین و شریعت یا نئی کتاب عطا کی گئی ہو یا کسی کافر قوم کی اصلاح و ہدایت کے لیے مبعوث ہوں تو وہ رسول ہیں ورنہ نبی۔ اب یہ تعریف جامع و مانع ہو گئی۔ بے شک حضرت اسماعیل علیہ السلام ملت ابراہیمی کی اتباع و تبلیغ کرتے رہے۔ ان کو کتاب نہیں عنایت ہوئی، صحف ابراہیم ہی کی وہ اشاعت کرتے رہے، لیکن قبیلہ "بُرہم" کافر تھا ان کی تبلیغ و ارشاد پر مامور تھے۔ اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام ملت ابراہیمی کے متبع تھے، لیکن مصر کی کافر قوم کی جانب مبعوث تھے؛ اس لیے وہ رسول ہوئے۔ (امداد الباری: ۳۴۰/۲)

حضرت مولانا عبدالجبار صاحب اعظمی رحمۃ اللہ علیہ نے اس تعریف کو جامع مانع قرار دیا ہے؛ لیکن یہ تعریف اس پر مبنی ہے کہ اول رسول حضرت نوح علیہ السلام ہیں۔ اور ان سے پہلے جو انبیاء کرام گذرے ہیں، جیسے حضرت آدم، حضرت شیث، حضرت ادریس علیہم السلام وہ سب صرف نبی تھے، نہ کہ رسول، حالاں کہ واقعہ اس کے خلاف ہے، جیسا کہ ہم پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام رسول ہیں اور ان کا رسول ہونا قوی دلائل

سے ثابت ہے۔

حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ، حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی۔ جو حضرت آدم علیہ السلام کو رسول نہیں مانتے۔ تردید کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: قُلْتُ: الصَّحِيحُ أَنَّ إِبْرَاهِيمَ وَنُوحًا وَآدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَآلَهُمْ كَانُوا رَسُولًا مُكَلَّمًا فَهُوَ أَوَّلُ رَسُولٍ عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَأَوَّلُ خَلِيفَةِ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ، وَلَكِنْ كَانَ رَسُولًا وَخَلِيفَةً إِلَى وَلَدِهِ، فَأَوْلَا دُھَمُ كَانُوا أُمَمَهُ وَهَمُ كَالُوا رَعِيَّتَهُ تَقَدَّمَتْ نُبُوَّتُهُ وَرِسَالَتُهُ وَخِلَافَتُهُ عَلَى وَجُودِ الْأُمَّةِ وَالرَّعِيَّةِ وَكَيْفَ؟ وَقَدْ جَعَلَهُ اللَّهُ مَبْدَأَ الْعَالَمِ وَأَبَا الْبَشَرِ، خَلَقَهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بِيَدِهِ وَسَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَهُ خَلِيفَةً فِي أَرْضِهِ وَأَسْجَدَ لَهُ مَلَائِكَتُهُ وَعَلَّمَهُ أَسْمَاءَ كُلِّهَا وَفَضَّلَهُ عَلَى مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، فَلَا شَكَّ فِي نُبُوَّتِهِ وَلَا فِي رِسَالَتِهِ، وَيَشْهَدُ لِمَا قُلْنَا مَا أَخْرَجَ الطَّبْرَانِيُّ وَأَبُو الشَّيْخِ فِي الْعِظْمَةِ وَابْنُ مَرْدَوَيْهِ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَرَأَيْتَ آدَمَ أَنْبِيَاءَ كَانَ؟ قَالَ نَعَمْ! كَانَ نَبِيًّا رَسُولًا كَلَّمَهُ اللَّهُ قُبْلَا قَالَ لَهُ: يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ (كذا في الترمذي المنشور: ٥١/١ وشرح العقيدة السفارينية: ٢٥٢/٢) وقد جاءت روايات عديدة في هذا المعنى أخرجهما السيوطي في تفسيره (وكذا الحافظ عماد الدين بن كثير في تفسيره: ٥٨٥/١ سورة النساء الآية: ١٦٤) فليراجع إليه (التعليق الصحيح: ٤/٧)

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

قوله عليه السلام: "نعم! نبيّ مكلم" أي لم يكن آدم عليه السلام نبيا فقط: بل كان مُكَلَّمًا أَنْزِلَتْ عَلَيْهِ الصُّحُفُ فَيَكُونُ نَبِيًّا مُرْسَلًا، فَقَوْلُهُ: مَكَلَّمٌ صِفَةٌ مَخْصُصَةٌ وَيُنَاسِبُهُ قَوْلُهُ بَعْدَهُ: كَمِ الْمُرْسَلُونَ؟ كَذَا فِي اللَّمَعَاتِ: وَقَالَ الْعَارِفُ الشَّعْرَانِيُّ قَدَسَ اللَّهُ سِرَّهُ: رَأَيْتُ فِي مَسْنَدِ الْإِمَامِ مُسْنَدًا مَرْفُوعًا: كَانَ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَآلُهُ رَسُولًا مُكْرَمًا (كذا في اليواقيت والجواهر في المبحث الثالث والستين: ٢٨/٢)

وقال العلامة ابن الجوزي: رَوَى أَبُو ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! كَمْ الْأَنْبِيَاءُ؟ قَالَ: مِائَةُ أَلْفٍ وَأَرْبَعُونَ أَلْفًا، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! كَمْ الْمُرْسَلُونَ مِنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: ثَلَاثُ مِائَةٍ وَثَلَاثَةَ عَشَرَ جَمَاعَةً، قُلْتُ: مَنْ كَانَ أَوَّلَهُمْ؟ قَالَ: آدَمُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قُلْتُ:

انبي مرسل؟ قال: نعم خلقه الله بيده ونفخ فيه من روحه، الحديث، كذا في التلخيص، وهذا الحديث رواه ابن حبان في صحيحه كما في شرح العقيدة السفارينية: ٢/٢٨، ٢٥٢ (التعليق الصبيح: ٤٦/٧)

اور علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

قوله تعالى: "إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح" (النساء: ١٦٣) فإن قلت لم خصص نوحاً عليه السلام بالذكر ولم يذكر آدم عليه السلام مع أنه أول الأنبياء المرسلين؟ قلت: إن نوحاً عليه السلام هو الأب الثاني وجميع أهل الأرض من أولاد نوح الثلاثة: سام، وحام، ويافت (عمدة القارى: ٤٠/١)

وقال القاضي عياض: رأيت أبا الحسن بن بطلال ذهب إلى أن آدم عليه السلام ليس برسول وحديث أبي ذر الطويل (نقله ابن كثير والسيوطي في تفسيرهما في تفسير قوله تعالى: إنا أوحينا إليك الخ) ينص على أن آدم وإدريس عليهما السلام رسولان (شرح مسلم: ١٠٨/١) اور حدیث شفاعت میں حضرت نوح علیہ السلام کو جو اول رسول کہا گیا ہے، تو شارحین حدیث نے اس کی مختلف توجیہات کی ہیں۔ اور اس سے حضرت آدم علیہ السلام وغیرہ کی رسالت پر جو اشکال ہوتا ہے اس کا انہوں نے تشفی بخش جواب دیا ہے، حافظ عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

قوله: "اتنو نوحاً فإنه أول رسول بعثه الله إلى الأرض" وقد استقلت هذه الأولوية بأن آدم نبي مرسل وكذا شيث وإدريس عليهم السلام وهم قبل نوح عليه السلام، ومحصل الأجوبة عن الإشكال المذكور: أن الأولوية مقيدة بقوله: "إلى أهل الأرض" لأن آدم ومن ذكر معه (عليهم السلام) لم يرسلوا إلى أهل الأرض، أو الأولوية مقيدة بكونه أهلك قومه، أو الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رُسلًا، وإليه جنح ابن بطلال في حق آدم، وتعقبه عياض بما صححه ابن حبان من حديث أبي ذر فإنه كالصريح في أنه كان مرسلًا، وفيه التصريح بانزال المصحف على شيث وهو من علامات الإرسال، وأما إدريس فذهبت طائفة إلى أنه كان في بني

إسرائيل وهو إلياس. ومن الأجوبة أن رسالة آدم كانت إلى بنييه وهم موحدون ليعلمهم شريعته، ونوح عليه السلام كانت رسالته إلى قوم كفار يدعوههم إلى التوحيد (فتح الباري: ۱۱/۸۳ كتاب الرقاق) اور حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

وقال العلامة شهاب في شرح الشفاء: أن آدم عليه الصلوة والسلام كان نبياً رسولاً، ولكنه أرسل لبنييه ولم يظهر الكفر في حياته قوة واثارا فكان كالعظيم الضابط لاهله وقومه. فلذا لم يكن كغيره من الرسل عليهم السلام، وإدريس عليه السلام تنبأ في زمنه، وشيث عليه السلام كان وصيه إلى أن بعث الله نوحاً فأظهر الناس الكفر ومخالفة دعوته حتى احتاج إلى إهلاكهم فهو أول رسول بُعث لدعوة الناس ومجادلتهم ومعاقبتهم، ومن قبله لم يكن كذلك (التعليق الصحيح: ۶/۳۴۲)

وقال القاضي عياض قيل: إن إدريس عليه السلام هو إلياس وهو نبي من بني إسرائيل فيكون متأخرا عن نوح عليه السلام، فيصح أن نوحاً أول نبي مبعوث مع كون إدريس نبياً مُرسلاً، وأما آدم وشيث عليهما السلام فهما وإن كان رسولين إلا أن آدم عليه السلام أُرسِلَ إلى بنييه ولم يكونوا كفارا، بل أمر بتعليمهم الإيمان وطاعة الله، وشيثاً عليه السلام كان خلفاً له فيهم بعده، بخلاف نوح عليه السلام، فإنه مُرسِل إلى كفار أهل الأرض، وهذا أقرب (أى أصح) من القول بأن آدم وإدريس عليهما السلام لم يكونا رسولين.

وقد يقال: إنه أول رسول بعثه الله بعد آدم عليه السلام على أن شيثاً عليه السلام كان خليفة له فأوليته إضافية، أو أول نبي بعثه الله من أولى العزم، فالأولوية حقيقية، وهذا أوفق الأقوال، وبه يزول الاشكال، والله تعالى أعلم بالحال.

(مرقاة المفاتيح: ۹/۵۱۵، حاشية سنن ابن ماجه: ۳۲۰)

وقال العلامة أبو الحسن نور الدين بن عبد الهادي السندي قوله: "أول رسول: أى أول من أُرسِل إلى الكفار، ومن كان قبله ما أُرسِل أحد منهم إلى الكفار (حاشية السندي على شرح مسلم للنووي: ۱/۱۰۸)

حضرت مولانا عبد الجبار صاحب اعظمی رحمۃ اللہ علیہ نے آیت شریفہ ”اَنَا اَوْ حِينَا اِلَيْكَ كَمَا اَوْ حِينَا اِلَى نُوْحٍ“ کے تحت حسب عادت اس مسئلے پر سیر حاصل کلام کیا ہے، مولانا موصوف رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں: سوال: نوح علیہ السلام سے پہلے بھی انبیاء تھے مثلاً حضرت آدم، حضرت شیث، حضرت ادریس علیہم السلام۔ اور ان کے پاس بھی باری تعالیٰ شانہ کی طرف سے وحی آتی رہی، پھر نوح علیہ السلام اور ان کے بعد کے انبیاء علیہم السلام کی آیت میں تخصیص کیوں؟

پہلا جواب: حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کا ایک جواب نقل کیا ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام سب سے پہلے رسول ہیں جیسا کہ حدیث شفاعت میں ہے: اَنْتَ اَوَّلُ الرُّسُلِ اِلَى اَهْلِ الْاَرْضِ۔ (بخاری شریف کتاب التفسیر: ۲/۶۸۵)

اس سے معلوم ہوا کہ نوح علیہ السلام سے پہلے انبیاء تو تھے، لیکن رسول نہ تھے۔ حضرت نوح علیہ السلام ہی سب سے پہلے رسول ہیں اور ان کے بعد بہت سے رسول ہوئے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بھی رسول ہیں اس لیے آیت میں تخصیص کی گئی، لیکن علامہ عینی نے اس پر اعتراض کیا ہے اور علامہ قسطلانی نے بھی اس اعتراض کو نقل کر کے کوئی جواب نہیں دیا، چنانچہ فرماتے ہیں: قِيلَ: خُصَّ نُوْحًا بِالذِّكْرِ لِاَنَّهُ اَوَّلُ مُشْرِعٍ، وَغُورِضُ بَأَنَّ اَوَّلَ مُشْرِعٍ اَدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِاَنَّهُ اَوَّلُ نَبِيٍّ اُرْسِلَ اِلَى بَنِيهِ وَشَرَعَ لَهُمُ الشَّرَائِعَ، ثُمَّ شَيْثٌ، وَكَانَ نَبِيًّا مُرْسَلًا وَبَعْدَهُ اِدْرِيسُ۔ (ارشاد الساری: ۱/۶۹)

دوسرا جواب: ناکارہ (حضرت مولانا عبد الجبار اعظمی) عرض کرتا ہے کہ جو لوگ نوح علیہ السلام کو اول الرسل کہتے ہیں اُن کا استدلال حدیث شفاعت سے ہے۔ اور حدیث شفاعت میں: اَوَّلُ الرُّسُلِ اِلَى اَهْلِ الْاَرْضِ ہے، آخر اِلَى اَهْلِ الْاَرْضِ کی طرف توجہ کیوں نہیں کی جاتی؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ عبارت صاف بتاتی ہے کہ اس وقت جتنے لوگ زمین میں آباد تھے ان سب کی طرف نوح علیہ السلام مبعوث تھے، پس نوح علیہ السلام کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ عموم بعثت میں مشابہت ہے، اگر نوح علیہ السلام سے پہلے رسول بھی ہوں تو ان کی بعثت عام نہ تھی، حضرت آدم علیہ السلام کی بعثت صرف ان کی اولاد کی جانب تھی۔ حضرت شیث علیہ السلام کے زمانہ میں بھی دنیا کی ابتداء ہی تھی، زیادہ آبادی نہ تھی۔ حضرت ادریس علیہ السلام کے زمانہ میں البتہ آبادی میں کسی قدر کثرت ہو گئی تھی، لیکن ان کی رسالت ہی مختلف فیہ ہے پھر عموم کا تو کوئی ثبوت نہیں۔ البتہ نوح علیہ السلام کی رسالت متفق علیہ ہے اور عموم

بعثت کی طرف اسی اہل الارض میں اشارہ ہے، پھر طوفان کا عموم بھی اس پر دلیل ہے۔ طوفان خواہ ساری دنیا میں آیا ہو یا نہ آیا ہو، لیکن اتنا تو ثابت ہے کہ صرف کشتی والے محفوظ رہے، اگر ان کی بعثت اس وقت کے تمام انسانوں کی طرف نہ تھی تو کشتی والے انسانوں کے علاوہ تمام کیوں ہلاک ہوئے؟

تنبیہ: اس میں اختلاف ہے کہ طوفان نوح تمام دنیا میں آیا، یا خاص ملکوں میں۔ قرآن عزیز میں صراحت کے ساتھ یہ مضمون کہیں نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ“ اور ہم نے انہی کی نسل کو باقی رکھا، یعنی صرف نوح علیہ السلام کی اولاد سے دنیا آباد کی گئی، نیز قرآن عزیز کے اشارات سے یہ بھی ضرور معلوم ہوتا ہے کہ انسانی نسلیں انہی لوگوں کی اولاد ہیں جو طوفان سے بچا لیے گئے تھے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ طوفان تمام روئے زمین پر آیا ہو؛ کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت تک بنی آدم کی آبادی اسی خطہ تک محدود رہی ہو جہاں طوفان آیا تھا۔ اور طوفان کے بعد جو نسلیں پیدا ہوئی ہوں وہ بدرجہ تمام دنیا میں پھیل گئی ہوں۔

البتہ اکثر علماء و مفسرین کا قول یہی ہے کہ آج تمام دنیا کے آدمی نوح علیہ السلام کے تین بیٹوں سام، حام، یافث کی اولاد ہیں، جیسا کہ آیت مذکورہ بالا سے معلوم ہوتا ہے۔ جامع ترمذی کی بعض حدیثوں سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ دائرة المعارف میں بعض محققین یورپ کے ایسے اقوال و دلائل نقل کیے ہیں جو عموم طوفان کی تائید کرتے ہیں۔ واللہ اعلم ما خوذ از فوائد القرآن وغیرہ۔

اشکال: بخاری شریف کتاب التیمم میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی خصوصیات بیان کرتے ہوئے فرمایا: ”بُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَةً“ پس اگر نوح علیہ السلام کی بعثت کو بھی عام تسلیم کر لیا جائے تو آپ کی خصوصیت ختم ہو جائے گی۔

اس کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں، مثلاً یہ کہ تمام انبیاء اصول دین میں متحد ہیں اس لیے تو حید کی دعوت تمام انبیاء کی عام ہوتی ہے۔ یعنی ان کو اختیار ہوتا ہے کہ سب کو تو حید کی دعوت دیں، البتہ دعوت احکام خاص ہوتی تھی انہی کے ساتھ جن کی طرف مبعوث ہوتے تھے، پس نوح علیہ السلام کو کافی عمر ملی اور تو حید کی دعوت سب کو دی، جب لوگوں نے انکار کیا تو سب کو ہلاک کر دیا گیا۔ یا نوح علیہ السلام کے زمانہ میں صرف ان کی ہی قوم تھی اس لیے اتفاقی عموم ہو گیا تھا، حقیقی عموم نہیں تھا۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تو حید و احکام سب میں تمام اقوام عالم کے لیے عام ہے، اختیاری نہیں، اس لیے کوئی تعارض نہیں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر نوح علیہ السلام کی بعثت اس زمانہ کے تمام لوگوں کے لیے عام مان لی جائے تو بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت میں کوئی فرق نہیں آتا، اس لیے کہ آپ کی بعثت عام ہے مکان کے لحاظ سے بھی اور زمان کے لحاظ سے بھی قیامت تک کے لیے، توحید میں بھی اور احکام میں بھی۔ اور یہ عموم کسی کو حاصل نہیں، عموم ازمان تو بہر صورت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے۔

تیسرا جواب: حافظؒ نے ایک جواب یہ نقل کیا ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام سب سے پہلے رسول ہیں جن کی مخالفت و انکار کی وجہ سے ان کی قوم کو عذاب دیا گیا (فتح الباری: ۱/۹۱) ان سے پہلے کسی قوم پر انکار نبوت کی وجہ سے عذاب نہیں آیا۔ پس حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی کو نوح علیہ السلام اور بعد کے نبیوں کے ساتھ تشبیہ دے کر مخالفین کو دھمکی دی گئی ہے کہ تم کو بھی ڈرتے رہنا چاہئے، کہیں تمہارا انجام بھی امم سابقہ جیسا نہ ہو جائے اور کفر افسوس ملنا پڑے۔

چوتھا جواب: اولاً نہ اول رسول آذاه قومہ فکانوا یخصبونه بالحجارة حتی یقع علی الارض کما وقع مثله لبینا صلی اللہ علیہ وسلم (ارشاد الساری: ۱/۶۹) یعنی وجہ تخصیص یہ ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام سب سے پہلے رسول ہیں جن کو ان کی قوم نے بہت ایذا پہنچائی، بہت ستایا اور انہوں نے صبر کیا۔ اور یہی معاملہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بھی کیا گیا۔ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کو تسلی بھی ہے اور صبر کی تلقین بھی۔

پانچواں جواب: اس آیت میں اولوا العزم رسولوں کے ساتھ تشبیہ مقصود ہے۔ اور نوح علیہ السلام سے قبل جو انبیاء کرام گذرے ہیں۔ اولاً تو ان کی رسالت ہی مختلف فیہ ہے پھر اولوا العزم نہیں۔ علامہ سیوطی نے تفسیر درمنثور میں ”فاصبر کما صبر اولوا العزم“ کی تفسیر میں متعدد اسلاف کا قول نقل کیا ہے کہ: انہم نوح ومن بعده۔ فوائد القرآن میں ہے بعض سلف نے کہا کہ سب رسول اولوا العزم ہیں۔ اور عرف میں پانچ پیغمبر خصوصی طور پر اولوا العزم کہلاتے ہیں۔ حضرت نوح، حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰ، حضرت عیسیٰ علیہم السلام اور خاتم النبیین حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، پس تشبیہ کی وجہ بھی ظاہر ہے، ارشاد الساری میں ہے: قیل: لانه اول اولی العزم (ارشاد الساری: ۱/۶۹)

چھٹا جواب: حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ تاویل الاحادیث میں فرماتے ہیں کہ حضرت نوح

علیہ السلام سے پہلے عموماً وحی تکوینیات کے متعلق آتی تھی کیوں کہ دنیا کو آباد کرنا تھا۔ انسانی زندگی کی بہت سی ضروریات ہیں جن کے بغیر زندگی دو بھر ہو جاتی ہے، اس لیے اکثر و بیشتر وحی تعمیر عالم کے متعلق آتی تھی حلال و حرام کے احکام بہت کم تھے۔ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: کہ جب آدم علیہ السلام جنت سے اتارے گئے تو کھیتی کے کچھ بیج دیے گئے، طریق کاشت کی تلقین کی گئی اور اکثر احکام اسی قبیل سے تھے۔

پھر نوح علیہ السلام کے زمانے سے وحی کی نوعیت میں تغیر ہوا۔ اور احکام و شرائع کا بکثرت نزول ہوا۔ اور دن بدن احکامات و تربیت میں اضافہ ہی ہوتا رہا۔ گویا تشریحی وحی کا نزول حضرت نوح علیہ السلام کے عہد مبارک سے ہوا۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی تشریحی وحی آئی بلکہ اس کی تکمیل کر دی گئی۔ اس لیے نوح علیہ السلام کی تخصیص کی گئی۔ کما فی الفیض (امداد الباری: ۳۶۹ تا ۳۷۲)

ساتواں جواب: حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی خصوصی توجیہ جو حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ کی توجیہ سے ماخوذ ہے۔ یہ مختلف عنوانوں سے منقول ہے، حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کی زبانی ملاحظہ فرمائیں:

عالم کبیر یعنی دنیا کی حالت عالم صغیر یعنی انسان کے جیسی ہے جس طرح ایک انسان کی عمر کے دو حصے ہیں: ایک حصہ طفولیت سے حد بلوغ تک، اور دوسرا حصہ جوانی کا ہے جو بلوغ سے شروع ہوتا ہے۔ بچہ جب تک طفولیت میں رہتا ہے بالغ نہیں ہوتا، تب تک اس کے والدین اور سرپرست اسے پہلے چھوٹی چھوٹی باتوں کا عادی بناتے ہیں اور ان کی تربیت کا بیشتر حصہ وہ ہوتا ہے جس کا تعلق اس کے بقاء جسم سے ہوتا ہے کہ وہ تکلیف کے قابل ہو جائے۔ اگرچہ اس اہتمام کے ساتھ ساتھ گھر کی چہار دیواری میں اسلامی کلمے، نماز اور دوسرے چھوٹے چھوٹے دینی احکام بھی سکھائے جاتے ہیں، مگر اس وقت یہ چیزیں اصل مقصود نہیں ہوتیں، محض عادت ڈالنے کے لیے سکھائی جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بچپن میں اگر وہ تعلیم میں سستی و غفلت کرے تو اس کو ڈانٹ ڈپٹ کی سزا نہیں دی جاتی کیوں کہ یہ دور طفولیت کا ہوتا ہے۔ پھر بچہ جب ان امور کو اچھی طرح سیکھ جاتا ہے اور جوانی کو پہنچنے لگتا ہے تب اس کے والدین اور سرپرست کا زیادہ خیال اور توجہ رسمی تعلیم کی طرف ہوتی ہے۔ اب تعلیم کے لیے اسے مدارس وغیرہ میں بھیجنے کا اہتمام کیا جاتا ہے اور تعلیم میں غفلت اور سستی کرنے پر تہدید و وعید سے کام لیا جاتا ہے اور مار پیٹ کی سزا بھی تجویز کی جاتی ہے۔ اور کبھی تہدید و وعید اور اصلاحی امور کے لیے طویل مدت درکار ہوتی ہے۔

انسان جو عالم صغیر ہے اس کی عمر کی حالت جب ایسی ہے تو عالم کبیر (یعنی دنیا) بھی ایک شخص اکبر ہے، اس

کی عمر کی بھی یہی حالت ہے (یعنی اس کا بھی ایک دور طفولیت ہے، اور ایک دور شباب) اور اس کے سر پرست یعنی اللہ تعالیٰ کا برتاؤ بھی اس کے ساتھ ویسا ہی ہے۔ آدم علیہ السلام سے لے کر نوح علیہ السلام تک اس دنیا کی طفولیت اور اس کی تربیت کا زمانہ تھا، اس لیے زیادہ تر اہتمام اس وقت امور معاش کے سکھانے کا کیا جاتا تھا۔ اور اس وقت کے انبیاء پر وحی عموماً امور معاش ہی کے متعلق ہوتی تھی، احکام شرعیہ کا زیادہ ان کو مکلف نہیں کیا جاتا تھا۔ ضمناً کچھ ضروری احکام مختصر طور پر آ جاتے تھے۔ ان کی وحی کا بیشتر حصہ تکوینیات اور تعمیر عالم سے متعلق تھا۔ طریق کاشت، تعمیر مکان اور ضروریات زندگی کی تیاری کے اصول اور دوسرے امور پر زیادہ توجہ دی گئی۔ پھر جب آہستہ آہستہ یہ عالم زمانہ طفولیت سے بلوغ کو پہنچنے لگا اور زمانہ تربیت پورا ہو گیا تو عالم کبیر کے اس دور شباب اور عالم تکلیف کی اصلاح کے لیے حضرت نوح علیہ السلام کو عمر دراز دے کر بھیجا۔ چنانچہ ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ آدم علیہ السلام سے دس قرن بعد حضرت نوح علیہ السلام مبعوث ہوئے اور شرک و کفر اور آثارِ بہیمیت کو مٹانے کی کوشش فرماتے رہے اور طویل مدت میں سخت زہرہ گداز (ہمت پست کر دینے والی) سختیاں اٹھائیں، آخر دعا کی ”رَبِّ اَنْسِیْ مَغْلُوْبٌ فَاَنْتَصِرُ“ (القم: ۱۰) چنانچہ لوگوں کا مزاج اس قدر فاسد ہو گیا تھا کہ اصلاح کی کوئی تدبیر کارگر نہ ہوئی۔ اور نوح علیہ السلام کی ساڑھے نو سو برس کی کوششیں ان کی بداعتدالیوں کا سد باب نہ بن سکیں، اور حجت تمام ہو گئی۔ اور نوح علیہ السلام کو بذریعہ وحی اطلاع دیدی گئی کہ جو ایمان لانے والے تھے، لاچکے، اب اور کوئی ایمان نہیں لائے گا۔

لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ اِلَّا مَنْ قَدْ اٰمَنَ (ہود: ۳۶) تب نوح علیہ السلام نے ان کی طرف سے مایوس ہو کر بدو عافرائی اور عذاب آگیا۔ یہ تشریحی وحی نہ ماننے کا پہلا واقعہ تھا جس کے نتیجے میں ایک مہیب طوفان نے قوم نوح کو غرق کر دیا جنہوں نے اپنے پیغمبر کی ایک نہ سنی۔ اور کلمہ حق سنا بھی تو سنی اَنْ سُنِیْ بَرَابَرِ کَرْدِی۔ اور سب کافر ہلاک کر دیے گئے۔ نوح علیہ السلام سب سے پہلے نبی ہیں جن پر وحی تشریحی نازل ہوئی اور جنہوں نے سب سے پہلے کفار کا مقابلہ کیا۔

بخاری شریف کی حدیث ہے: اِنَّكَ اَنْتَ اَوَّلُ الرُّسُلِ اِلَى اَهْلِ الْاَرْضِ آپ زمین والوں کی طرف پہلے تشریحی رسول ہیں (بخاری: ۶۸۵/۲ رقم الحدیث: ۳۵۲۶) تو نوح علیہ السلام کی اولیت ان مذکورہ وجوہ کی بناء پر ہے۔ اور نوح علیہ السلام کی قوم ہی وہ قوم ہے جس کے تمام گروہ کفر و شرک اور بت پرستی پر متفق ہوئے اور ان کے

زمانہ میں کفر کی تنظیم ہوئی، اس سے پہلے کبھی ایسا نہیں ہوا تھا۔ ہاں! اتنا ممکن ہے کہ کوئی شاذ و نادر طور پر کافر ہوا ہو، ورنہ نوح علیہ السلام سے پہلے عموماً لوگ توحید پر ہوتے تھے۔ قوم نوح ہی وہ قوم ہے جس پر سب سے پہلے عذاب نازل ہوا۔ چنانچہ جب طوفان آیا تو ان کے سوا جو سفینہ نوح میں سوار تھے سب ہلاک کر دیے گئے۔ پھر نوح علیہ السلام کی اولاد ہی سے عالم کا سلسلہ جدید قائم ہوا، اسی لیے اُن کو آدمِ ثانی بھی کہا جاتا ہے۔ (فضل الباری: ۱۳۳)۔

قول فیصل: مذکورہ تفصیلات سے یہ بات بخوبی واضح ہو گئی کہ حضرت نوح علیہ السلام ہی سب سے پہلے رسول نہیں ہیں؛ بلکہ جو انبیاء علیہم السلام ان سے پہلے گزرے ہیں ان کی رسالت پر بھی دلائل قائم ہیں اور بہت سے علماء اس کے قائل ہیں اور تعریف مذکور ان کو شامل نہیں ہے؛ لہذا یہ تعریف بھی جامع نہیں ہوئی، پس قول فیصل اس باب میں وہی ہے جس کو ہم نے شرح میں رائج بات کہہ کر بیان کیا ہے کہ ”نبی وہ ہے جس پر وحی آتی ہو اور پیغام رسانی کا کام اس کے سپرد کیا گیا ہو۔ اور رسول وہ ہے جس کو منصب نبوت کے ساتھ کوئی خاص شرف اور امتیاز بھی عطا کیا گیا ہو، خواہ وہ شرف و امتیاز نئی کتاب یا نئی شریعت کا ہو، یا جداگانہ امت کی طرف مبعوث ہونے کا ہو یا کسی خاص طرح کے معجزے وغیرہ کا۔“

حضرت مولانا کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: والّاظہر الاقرب عندی فی بیان الفرق بین النبی والرسول ان یقال: النبی من انبأہ اللہ باحکامہ وَاخبأہ وبعثہ سفیراً إلی العباد لتبلیغ ما أوحی من ربہ لغيرہ اى لتکلیف عبادہ باحکامہ، لا لتکمیل نفسہ او لتبشیرہ وَاِندارہ لِنفسہ خاصۃ، فخرج بهذا القید من أوحی إلیہ لِبشارۃ نفسہ کَمَریم وَاِسیۃ وَاَم موسیٰ، فإن ما أوحی إلی مریم کان بشارۃ خاصۃ متعلقۃ بنفسها ولم یکن متعلقاً بالأحكام التکلیفیۃ المتعلقۃ بالأمة، فلذا لا تدخل مریم ونحوها فی تعریف النبی.

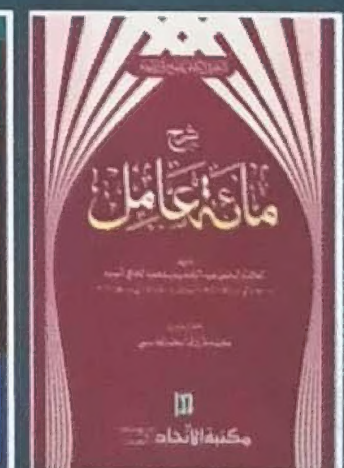
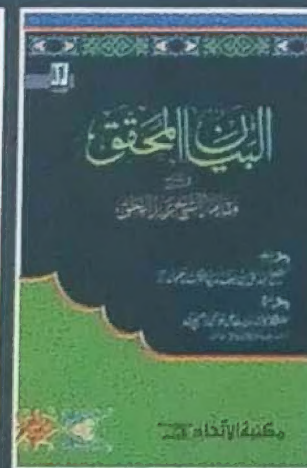
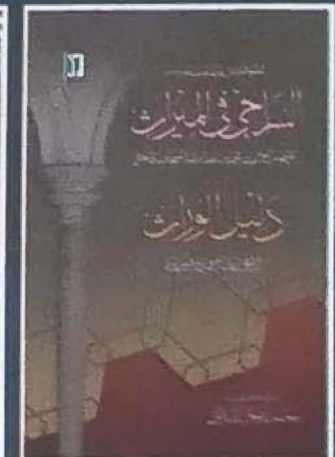
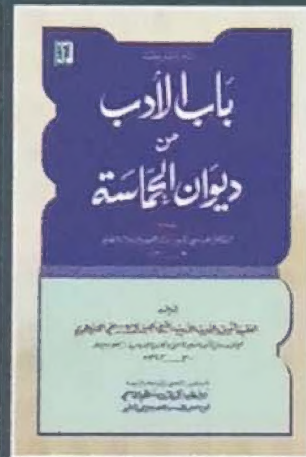
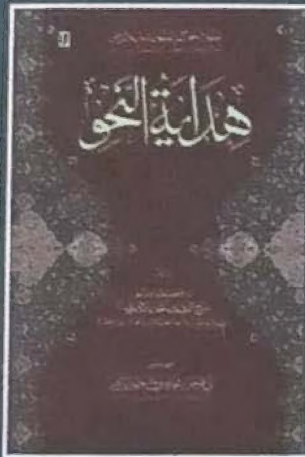
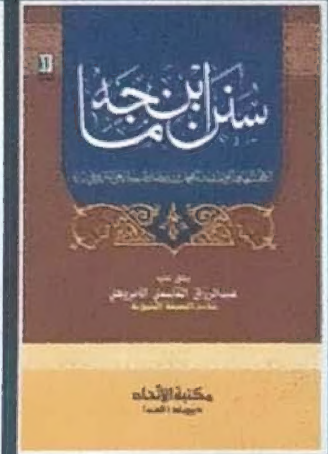
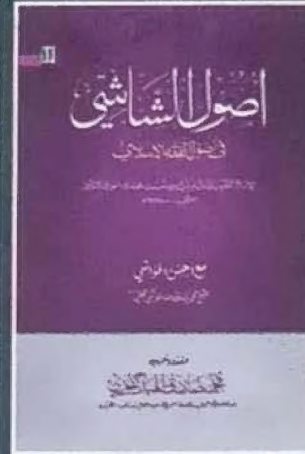
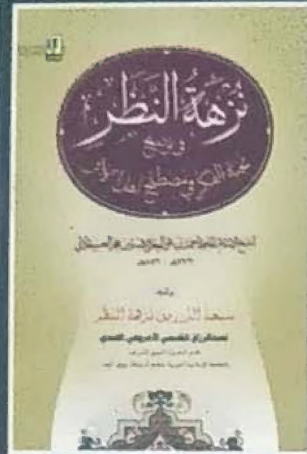
والرسول أخص من النبی وأشرف منه منزلة وأعظم منه درجة خصه اللہ عز وجل سوی النبوة بمزید اختصاص وشرّفه بشرف خاص فهو رسول نبی سواء کان هذا الشرف الخاص بإعطاء کتاب جدید وشریعة جدیدة أو ببعثہ إلی قوم جدید أو بإعطاء معجزۃ خاصۃ أو ببعثہ إلی قوم کفار مکذبین.

وبالجملة لا بد فی الرسول أن يكون له شأن مخصوص وميزة خاصة وإمتياز خصوصي سواء كان هذا الامتياز بشرع جديد أو بفهوم جديد أو بمعجزة جديدة أو بوعد نصرة باهره وغلبة قاهرة على قوم كافرين، والنبي أعم من ذلك، واللہ تعالیٰ أعلم (التعليق الصبيح: ۷/۴) **تنبیہ:** مذکورہ تفصیلات سے جہاں نبی اور رسول میں فرق اور دونوں کی جامع مانع تعریف معلوم ہوگئی، وہیں یہ بھی واضح ہو گیا کہ دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، نبی عام ہے اور رسول خاص۔

لیکن یہاں ایک دوسری حیثیت بھی ہے کہ نبوت انسان کے ساتھ خاص ہے اور رسالت انسان کے ساتھ خاص نہیں، فرشتہ بھی رسول ہوتا ہے، قرآن مجید میں ہے: "أَلَمْ يَصْطَفِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ" حضرت مریم علیہا السلام سے حضرت جبریل امین نے کہا تھا: "إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا" لیکن کسی آیت یا حدیث یا کسی دلیل شرعی سے فرشتوں کا نبی ہونا ثابت نہیں، اس اعتبار سے نبوت و رسالت میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہو جائے گی، لیکن یہ بھی ذہن میں رہے کہ رسل ملائکہ کا مفہوم رسل بشر (انسانی رسولوں) سے مختلف ہے، مثلاً: حضرت جبریل علیہ السلام کے رسول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی وحی اور احکام و پیغام انبیاء علیہم السلام کے پاس لاتے ہیں یا کسی خاص نعمت یا عذاب یا حکم کے ساتھ مبعوث ہوتے ہیں، ان کو براہ راست کسی قوم کی ہدایت و اصلاح کے لیے نہیں بھیجا جاتا۔ واللہ تعالیٰ أعلم وله الحمد أولاً و آخراً۔

﴿الفرائد البهية کی چند خصوصیات﴾

- (۱) مشکل، دقیق اور خشک مباحث کو آسان، عام فہم اور دلچسپ بنانے کی بھرپور سعی کی گئی ہے۔
- (۲) ہر بحث کو منہج (زوائد و نقائص سے پاک) کر کے پیش کیا گیا ہے۔
- (۳) حل کتاب میں کوئی کمی نہیں چھوڑی ہے، مشکل اور مغلق عبارتوں کو خاص طور پر پیش نظر رکھا گیا ہے۔
- (۴) اکابر رحمہم اللہ کے علوم کی ترویج و اشاعت اور ان سے طلبہ کو واقف کرانے کی غرض سے اکابر رحمہم اللہ کے بیش قیمت علمی ذخائر اور تحقیقات سے کافی خوشی چینی کی گئی ہے اور جا بجا ان کی عبارتوں سے کتاب کو مزین کیا گیا ہے۔
- (۵) منطق و فلسفہ کی مخصوص اصطلاحات اور فلسفیانہ طرز استدلال کی وجہ سے یہ علم عموماً طلبہ کو خشک معلوم ہوتا ہے جس کی وجہ سے اکثر طلبہ بے رغبتی کا شکار رہتے ہیں اور اس علم سے ان کو مناسبت نہیں ہو پاتی ہے۔ اس شرح میں حل کتاب کے ساتھ کتاب کو دلچسپ بنانے کا بھی اہتمام کیا گیا ہے، تاکہ طلبہ کے اندر فن سے زیادہ سے زیادہ مناسبت اور انسیت پیدا ہو جائے۔
- (۶) اہم مسائل پر تفصیلی اور تحقیقی کلام کیا گیا ہے۔
- (۷) اہل علم اور باذوق حضرات کے لیے حواشی کا اضافہ کیا گیا ہے، اسی طرح جو مباحث زیادہ تفصیل طلب تھے ان کی تفصیل حاشیہ میں کی گئی ہے؛ تاکہ کتاب طلبہ پر بوجھل نہ ہو۔
- (۸) جو مسائل و مباحث منطق، فلسفہ، نحو یا حدیث وغیرہ سے متعلق تھے ان کو فن کی اصل کتابوں سے حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔
- (۹) مخطوطات سے مقابلہ کر کے عبارتوں کی تصحیح کا بھی اہتمام کیا گیا ہے۔
- (۱۰) کتاب کے شروع میں علم کلام سے متعلق اہم اور ضروری مباحث پر مشتمل ایک تفصیلی مقدمہ کا اضافہ کیا گیا ہے۔ اور ان کتابوں کی نشان دہی کی گئی ہے جن کا مطالعہ اس علم میں موجب بصیرت ہونے کے ساتھ جدید دور کے پیدا کردہ نئے شبہات کے حل میں بے حد مفید و کارآمد ہے۔ واللہ الموفق



مكتبة الاتحاد ديوبند (الهند)

MAKTABATUL ITTIHAD

Deoband -247554 Distt. Saharanpur (U.P.) India
Phone: 91-1336-220603 Cell: 91-9897296985
www.ittihad.in e-mail : maktabatul_ittihad@yahoo.com

₹ 280.00